Ad quaestionem, quo die Christus Dominus mortuus sit. De Quartodecimanis.

Aemilius Springer S. J., prof. th. Sarajevo.

De die, quo Christus mortuus sit, adhuc disputatur. »Harmonistae« tenent, hoc evenisse die 15. Nisan, die festo paschae. Nam Synoptici sat clare significant, Christum die 14. Nisan cum aliis Judaeis pascha celebrasse, die sequenti crucifixum esse, et loci apud Joannem, qui aliquid aliud exprimere videntur, facile in sensu Synopticorum explicantur. Alii autem exegetae plerumque nunc tenent, Christum die 14. Nisan esse mortuum. Hac de re agunt Karl Schoch astronomus et P. Joh. Schaumberger, C. ss. R. in folio periodico »Biblica« 1928 p. 48—77. Secundum Schoch in annis, quibus mors Christi attribui posset, scil. annis 28—33 dies 15. Nisan numquam incidit in feriam VI, sed 28 in fer. V, 29 in fer. III, 30 in sab., 31 in fer. V, 32 in fer III, 33 in sab., tantum 34 in fer. VI. Hoc modo videretur sententia Harmonistarum exclusa. Schaumberger autem ostendit, sola astronomia quaestionem non dirimi. Nam initium mensis tunc temporis non determinabatur calculo, sed experientia, scil. secundum primam apparentiam novae lunae. Jam vero hoc modo potuit facillime error irrepere. Ipse Schoch fatetur, se hac in re saepius deceptum fuisse; putaverat, se falcem novae lunae percepisse, postea autem errorem ditexit. Si autem astronomus hac in re recipi potest, quanto facilius alius. Accedit, quod tempore Christi, ut ibi Schaumberger ostendit, pharisaeorum intererat, ut dies 15. Nisan et proinde etiam 1. Nisan non incideret in sabbatum. Unde facillime eorum asseclae potuerunt sibi persuadere, se jam vidisse novam lunam fer. III, ita ut 15. Nisan incideret in fer. VI et non in sab. Est ergo etiam nunc quaestio adhuc aperta, et solvenda aliunde. Etiam nunc mihi videtur esse omnino harmoniam inter Synopticos et Joannem. Quid Joannes revera tenuerit, satis mihi videtur apparere ex lite, quae olim inter Quartodecimanos et alios agebatur, id quod, ut puto, nondum satis consideratum est. Sequens articulus hac in re, ni fallor, aliquam lucem afferet.

Quartodecimani celebrabant, uti notum est, pascha die 14. Nisan cum Judaeis, »quum Judaeorum populus fermentum abjiceret« (Euseb. HE V 24; PG 20, 495B); »omnes per Asiam Ecclesiae vetusta quadam traditione nixae, quartadecima luna

salutaris paschae festum diem celebrandam ese censebant, quo die praescriptum erat Judaeis ut agnum immolarent; eaque omnino luna, in quemcumque demum diem septimanae incidisset, finem jejuniis imponendum esse statuebant« (ibid. cap. 23 col. 491 A). Illo die, ut videtur, usque ad tempus pomeridianum jejunabant, et postea mysteria celebrabant (Epiphanius Haer 50; PG 41, 884 Bs; Funk, Abhandl. u. Untersuch. I 258), cum gaudio vesperam diei 14. Nisan et probaliter diem subsequentem transigentes, ita ut revera eorum pascha et pascha Judaeorum in idem tempus incideret, dum reliqui Christiani hanc sollemnitatem semper die Dominica post 14. Nisan celebrabant, gloriantes, quod neque hac in re aliquid commune haberent cum perfidis Judaeis (cf. epistolam Constantini de paschate in Vita Constantini III c. 18 et 19; PG 20, 1076 A, 1077 B). Usum suum Quartodecimani ab ipso Joanne Apostolo derivaverunt, et quidem merito, ut videtur. Polycrates episcopus Ephesi expresse hoc fecit (Eus HE V 24; PG 20, 493 C); de Polycarpo dicit hac de re Irenaeus: »Neque enim Anicetus Polycarpo persuadere unquam poterat ut observare desineret, quippe qui cum Joanne Domini nostri discipulo, et cum reliquis apostolis quibuscum familiariter vixerat, eum morem perpetuo observasset« (Eus. HE III 24; PG 20, 507 A).

Ratio, cur Quartodecimani die 14. Nisan pascha celebrarent, alia ab aliis assignatur. Secundum alios enim id fecerunt, quia tenuerunt Christum illo die pascha celebrasse, et novum pascha, novum agnum paschalem, Eucharistiam, antiquo paschati substituisse (ita v. g. Hefele, Conc. Gesch. I 97; Krieg in Kraus, Real-Enc. I 487; Mourret, les origines chrét. p. 265; Albers, Hist. Eccl. I 127); secundum alios id fecerunt, quia tenuissent, Christum illo die mortuum esse (ita v. g. Hergenröther -Kirsch I 250; Marx, Brück). Haec quaestio habet suum momentum in re exegetica. Si enim primum stet, secundum illam traditionem Joanneam Christus die 14. Nisam pascha celebravit, et die 15. Nisan mortuus est; si stet alterum, Christus secundum illam traditionem die 14. Nisan mortuus est (cf. Holzmeister, Summa introd. in N. Test. p. 86). Unde operis pretium est, inquirere, utrum hac in re aliquid certi erui possit. Dolendum quidem est, quod multa opera, quae hac in re ma-

gnam lucem afferre possent, injuria temporum interciderunt, sicut v. g. duo libri, quos Melito episc. Sardensis ad defendendum usum Quartodecimanorum conscripsit, et quos Eusebius suo tempore habuit (HE IV 26; PG 20, 393 A). Sed etiam ex illis, quae adhuc exstant, apparet, ni fallor, sufficienter, primam sententiam esse veram, scil. Quartodecimanos propterea die 14. Nisan pascha celebrasse, quia crediderunt, Christum id illo die fecisse.

Polycrates enim in sua epistola ad Victorem papam, qua usum Quartodecimanorum defendit, dicit de Joanne et Philippo Apostolis, de Polycarpo, Melitone et aliis: »Hi omnes diem paschae quartadecima luna juxta Evangelium observarunt... Qui quidem omnes semper paschae diem tunc celebrarunt, quum Judaeorum populus fermentum abjiceret... Obedire oportet Deo magis quam hominibus« (Eus. HE V 24; PG 20, 495, 498). Iamvero hoc modo tunc tantum scribere potuit, si credebat, Christum die 14. Nisan pascha celebrasse. Tunc enim potuit provocare ad Evangelium (»Prima autem die azymorum accesserunt disciputi ad Jesum, dicentes: Ubi vis paremus tibi comedere pascha«, Mt. 26, 17; cf. Mc 14, 12 Lc 22, 7; illo die abjecerunt Judaei fermentum); tunc potuit putare, esse aliquod praeceptum divinum celebrandi paschatis illo die; nam tunc illo die Christus ipse pascha celebravit, pascha Novi Testamenti instituit et dixit: Hoc facite in meam commemorationem. Si autem Polycrates existimasset, Christum die 14. Nisan mortuum esse, quomodo potuisset provocare ad Evangelium?! Nullibi enim ibi vel levissimum vestigium invenitur, pascha esse celebrandum, quo die Christus mortuus sit. Tantum tunc Polycrates loqui potuit, sicut locutus est, si tenuit, Christum 14. Nisan, prima die azymorum agnum paschalem comedisse, et seipsum ut novum agnum paschalem veteri substituisse.

Hanc esse mentem Polycratis et Quartodecimanorum, apparet etiam e tribus locis sequentibus.

1. Eusebius refert Quartodecimanos in Concilio Nicaeno reliquis catholicis cessisse et a more Judaeorum recessisse, et pergit: »Quod si quis dicat, scriptum esse: Prima azymorum die accedentes discipuli dixerunt Servatori: Ubinam vis paremus tibi manducare paschaville autem duos misit ad

*

quemdam, ut ei dicerent: Apud te facio pascha; nos respondemus, non fuisse hoc praeceptum, sed. historiam esse rei gestae tempore quo Servator passus est. Aliud vero est priscam rem narrare, aliud legem ferre, et mandata posteris tradere« (De solemn. paschali n. 8; PG 24, 703). Ecce hic habes argumentum Polycratis (et ut videtur etiam Melitonis, cujus libros de paschate, uti diximus, Eusebius habuit) et rectum responsum. Vult illis verbis dicere Eusebius: Provocabant Quartodecimani ad Mt 26, 17, sed frustra, quia ibi tantum dicitur, Christum die 14. Nisan pascha celebrasse (tenet Eusebius, Christum die 14. Nisan prima die azymorum pascha celebrasse, et die secunda azymorum, die 15. Nisan, mortuum esse; De solemn. pasch. n. 12), non autem datur praeceptum, ut nos eodem die pascha celebremus.

2. Hippolytus contra Quartodecimanos: »Video ergo, in quo dissidium consistat: sic enim ait: Fecit pascha Christus illo die et mortuus est *(Ἐποίησε πάσχα... τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν)*, ideo necesse est, ut eodem modo faciam, quo fecit Dominus. Verum fallitur« ... (Chronicon paschale; PG 92, 79B). Vides hic iterum mentem Quartodecimanorum: dixerunt cum Polycrate: »Christus celebravit pascha die 14. Nisan, propterea et nos hoc facimus; sequimur Christi exemplum; alio die pascha celebrare est inventio hominum, volumus autem magis oboedire Christo quam hominibus.«

3. Apollinaris, Hierapoleos episcopus, in libro, quem de paschate conscripsit: »Quidam igitur sunt, qui ex ignorantia de hisce excitant contentiones... aiuntque XIV agnum cum discipulis manducasse Dominum, magna vero azymorum die passum esse, atque ita dicere Matthaeum, uti illum intelligunt« (Chron. pasch. PG 92, 79BD). Iterum: adversarii, scil. Qurtodecimami tenebant, Christum secundum Mt 14. Nisan pascha manducasse, et 15. Nisan mortuum esse.

Attendamus in his omnibus (et hoc est aliud argumentum pro nostra sententia), quomodo adversarii Quartodecimanorum illos impugnent. Contendunt semper contra illos, Christum non celebrasse pascha 14. Nisan cum Judaeis. Docent Hippolytus, Apollinaris, Clemens Alexandrimus, tantum Judaeos illo die pascha manducasse, Christum autem mortuum esse

(Chron. pasch. PG 92, 80s). Hoc dicunt contra Quartodecimanos; hi igitur tenebant, Christum non die 14. Nisan mortuum esse, sed pascha manducasse cum Judaeis. Etiam Eusebius contra Q. insistit, Christum non cum Judaeis pascha manducasse, sed magis sobrius quam Hippolytus, Apollinaris, Clemens Al. non audet verba apud Mt 26, 17 ab obvio sensu detorquere, sed docet, Christum 14. Nisan pascha manducasse cum discipulis, Judaeos autem tunc, insidiis Christo struendis occupatos, agnum paschalem manducasse 15. Nisan secundum Jo. 18, 28 (non introierunt in praetorium, ut non contaminarentur, sed ut manducarent pascha); De solemn. pasch. nn. 9 et 12).

His omnibus adjicere possumus aliquam rationem a priori. Non erat inter Quartodecimanos et alios lis de re celebranda, sed tantum de tempore. Omnes enim celebrabant solemnitatem paschalem cum magno gaudio, ut festum resurrectionis Christi atque redemptionis nostrae, qua de re satis inter auctores convenit. Unde ita argumentamur: Nullatenus convenit hoc modo celebrare diem mortis Domini; convenit autem ita celebrare diem institutionis Eucharistiae, maxime juxta illa, quae Jo 6 de hoc admirabili mysterio traduntur.

Non cenvenit diem mortis Christi ita celebrare. Ubi enim passio et mors Christi eminent, debet eminere luctus et poenitentia, non gaudium. Neque convenit, si Christus die 14. Nisan mortuus esset, hoc die celebrare resurrectionem; esset omnino celebranda die 16. Nisan. Neque convenit, si Christus die 14. Nisam mortuus esset, hoc die celebrare festum redemptionis nostrae. Redemptio enim per mortem Christi nondum plene perfecta est; debet sequi resurrectio; habemus enim vitam et salutem per Christum passum redivivum. Id quod antiquitas christiana probe novit: »Traditus est (Christus) propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram (Rom. 4, 25; cf. praefationem in paschate: »Qui mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit«). »Si Christus non resurrexit, vana est fides vestra, adhuc enim estis in peccatis vestris« (I. Cor. 15, 17; quia scilicet pretium redemptionis nostrae, Christi mors, non esset a Patre accepta, cf. De la Taille, Mysterium fidei Eluc. 12). »Deus... regene-

ravit nos in spem vivam per resurrectionem Jesu Christi ex mortuis« (I. Petr. 1, 3). Cf. I. Petr. 3, 21; Phil. 3, 10, Act. 13, 32s.

Omnino aliter autem de die institutionis Eucharistiae sentiendum. Convenit illum diem celebrare cum gaudio; hoc nos facimus aliquantulum fer. V. in coena Domini, et plene in festo corporis Christi. Convenit illo die celebrare resurrectionem Christi; est enim Eucharistia non tantum memoria passionis Christi, sed etiam resurrectionis et ascensionis,[1] et ibi habemus Christum redivivum vitam suam nobis impertientem, ut etiam nos aliquando resurgamus. Illo die convenit etiam celebrare redemptionem nostram; nam Eucharistia est panis de coelo descendens dans vitam mundo. S. Thomas: »Quidquid est effectus dominicae passionis, totum etiam est effectus hujus sacramenti ... Manifestum est, quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus hujus sacramenti« (In Jo VI 52 lect. 6 n. 7; explicat ibi verba Jo 6, 52: panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita). In Eucharistia habemus agnum paschalem Novi Test., cujus sanguine liberati sumus a servitute diaboli, per cujus manducationem introducimur in patriam. Hoc modo Eucharistia est vere paschale sacramentum (Collecta fer. VI post Pascha) Corpus et sanguis Christi in Eucharistia sunt sacramenta paschalia (Dom. Resur. Postcom.). Eusebius: »Moysis quidem asseclae semel in anno paschalem ovem immolabant, quartadecima primi mensis die, circa vesperum. Nos autem Novi Foederis homines, Dominicis cunctis diebus pascha nostrum celebrantes, Servatoris corpore semper satiamur, semper sanguinem agni participamus« (De sol. pasch. n. 7). Si nunc Communio prae aliis diebus festis die paschatis (nunc tempore paschali) praecepta est, haec ratio assignanda

[1] Quotidie hoc nobis in memoriam revocatur in Missa post offertorium in „Suscipe sancta Trinitas", et post consecrationem in „Unde et memores". Est autem sacrificium eucharisticum memoria passionis, quia ibi mors Christi symbolizatur et offertur; est memoria resurrectionis, quia hostia oblata est Christus redivus; est memoria ascensionis, quia illa hostia est plena Spiritu Sancto jam misso (ascendit Christus in coelum, ut hunc Spiritum mitteret).

erit, quod per Eucharistiam illa vita nobis datur quam Christus per resurrectionem nobis pomparavit.

Et si quis dicat: »Non conveniens erat illa celebratio Quartodecimanorum, quia, ut videtur, etiam diem 15. Nisan, diem mortis Christi, transigebant cum gaudio«, respondemus: Multo magis inconveniens fuisset, si putassent Christum die 14. Nisan mortuum esse, et tamen hunc diem transegissent cum gaudio. Sed concedimus, hac ex parte aliquam incovenientiam fuisse in usu Quartodecimanorum ex eo, quod gaudium diei 15. Nisan in tempus passionis Christi incidebat; et propterea merito praevaluit usus aliorum. Tamen, illa inconvenientia non erat tunc talis, qualis nunc esset. Tunc enim, quum controversia inter Quartodecimanos et alios esset maxima, circa annum 200, nondum existebat Quadragesima, sed tantum per breve tempus ante pascha, per 1 diem, vel 2 dies, vel aliquantulum plus jejunabant, Quartodecimani autem, quum ante celebrationem mysteriorum post meridiem diei 14. Nisan peragendam jujunarent, hoc modo poenitentiam die mortis Christi agendam quasi anticipabant, ita ut postea se integros gaudio tradere possent.

Ex his omnibus satis patet, ni fallor, quae fuerit mens Quartodecimanorum: Celebrabant die 14. Nisan pascha Novi Testamenti, quia Christus illo die novum convivium paschale, antitypum veteris, instituit.

Restat, ut ad tria respondeamus, quae objici possent:

1. Hippolytus scribit in Philosophumenis de Q.: »Declarant oportere pascha die quartadecima primi mensis observari secundum legis institutum... suspicientes id, quod scriptum est in lege, maledictum fore eum qui non ita observaturus sit, ut praecipitur« (VIII 18; PG 16, 3365). Similiter Epiphanius Haer. 50. Igitur propterea celebrabant pascha die 14. Nisan, quia putabant legem V. T. esse observandam.

Respondeo: Erant forsan aliqui inter Q., qui hoc modo errarent, sicut Polycrates erravit statuens mandatum Christi. Sed certe non ita erraverunt alii. Hi enim, uti ipse Hippolytus testatur (loco supra e Chron. pasch. allato) provocabant ad exemplum Christi, non ad mandatum V. Testamenti; Polycrates quoque non provocabat ad V. Test., sed ad Evan-

gelium et ad mandatum Christi Neque potuissent provocare ad V. Test., quin se ipsos condemnassent; non enim observabant alios dies festos in V. Test. praescriptos. Si autem unicum festum paschatis propter exempum Christi una cum Judaeis celebrabant, habetur hac in re ex altera parte magna et pulchra oppositio ad illos: Judaei celebrabant typum (saltem usque ad templi destructionem), Quartodecimani autem celebrabant antypum.

2. Apollinaris, quem ut adversarium Quartodecimanorum adduximus, secundum aliquos non erat talis adversarius.

Resp. Hoc utique existimant aliqui moderni, sed immerito. Auctor enim Chron. pasch. eum ut talem adversarium una cum Hippolyto et Clemente Al. adducit. Scripsit Apollinaris librum de paschate, et quidem illo tempore, quo controversia inter Quartodecimanos et alios maxime accensa erat: negat ibi, Christum ad mortem suam, pascha die 14. Nisan cum Judaeis celebrasse; dicit adversarios ad id demonstrandum ad Matthaeum provocare. Quae omnia ostendunt illum revera agere contra Quartodecimanos. Si Erwin Preuschen in suppositione Christum eodem die .et mortuum esse et resurrexisse oc addubitat (Realencyklopädie XIV. 730, 7), non est audiendus.

3. Theodoretus Cyrensis de Quartodecimanis scribit: »Joannem Evangelistam ferunt, quum in Asia praedicaret, docuisse illos paschale festum quartadecima luna celebrare. Apostolicam autem traditionem male intelligentes, Dominicae resurrectionis diem non expectant, sed interdum feria tertia, interdum quinta, nonnunquam sabbatho, vel quomodocumque acciderit, passionis memoriam celebrant« (Haer. Fab. compendium III 4 PG 83 ,406).

Resp. Celebrabant Quartodecimani die 14. Nisan memoriam passionis non sicut nos illam celebramus fer. VI. in parasceve, sed sicut id facimus in festo corporis Christi, vel resurrectionis; scilicet non directe memoriam passionis celebrabant, sed indirecte, quatenus redemptionem nostram, fructum passionis, mortis et resurrectionis Christi celebrabant. — Si nunc plures historiographi quaestionem de lite paschali et de Quartodecimanis incipiunt cum distinctione inter *πάσχα σταυρό-*

σιμον et *πάσχα ἀναστάσιμον,* et dicunt Quartodecimanos *πάσχα σταυρόσιμον* celebrasse, res non dilucidatur, sed obfuscatur. Vocat quidem Tertullianus etiam feriam VI in parasceve pascha (De Oratione 18; PL 1, 1284; cf. Adv. Judeos 10, PL 2, 670 A[1]) derivans forsitan pascha a verbo Graeco *πάσχειν.* Sed relinquatur hoc Tertulliano; nihil hoc ad quaestionem de Quatodecimanis.

Talibus objectionibus non evertuntur, quae antea statuimus. Ideoque, omnibus consideratis, non videtur dubitandum, quin Q. propterea 14. Nisan pascha celebrarint, quia credebant illo die Christum cum Judaeis illud celebrasse et Eucharistiam instituisse. Neque ex altera parte dubitandum est, quin hac in re vere traditionem Joannis observaverint. Unde concludendum, ipsum Joannem Apostolum tenuisse, Christum 14. Nisan pascha celebrasse et die 15. Nisan, die festo, mortuum esse; id quod propter Synopticos omnino tenendum esse videtur. Si igitur ad aliquos locos evangelii Joannis aliqua explicatio datur, quae cum his non sit in harmonia, non recta erit censenda, et potius admittenda explicatio »Harmonistarum«. Si a priori arguitur die festo non licuisse facere, quod a Judaeis die mortis Christi fit, non satis videtur attendi ad magnam illam differentiam, quae jam secundum s. Scripturam (Lev. 23) viget inter sabbatum ordinarium (cui aequiparatur dies expiationis) et sabbatum festivum. Plura erant licita sabbato festivo, quae non licebant sabbato ordinario. Etiam hodie sepeliunt v. g. Judaei mortuos suos sabbatis festivis, sicuti diebus ordinariis, sed non sepeliunt sabbato ordinario vel die expiationis. Si licuit diebus festis sepelire, cur non licita fuissent, quae erant ad hoc negotium aliquo modo necessaria, sicuti vendere et emere aromata? Sed haec per transennam sint dicta. Satis nobis est significasse, quid ex usu Quartodecimanorum colligi possit ad quaestionem de die mortis Domini solvendam.

---

[1] Ibi inter alia: »Moyses... adjecit: pascha est Domini (Ex 12, 11) id est passionem Christi«.

Harmonija evanđeoskih izvještaja o ukazivanjima G. N. I. Krista poslije uskrsnuća.

Dr Mijo Selec, vjeroučitelj.

SUMMARIUM.

Exponitur primo status quaestionis, quomodo rationalistae hipotheses criticas fundare conentur in discrepantiis Evangeliorum de apparitionibus D. N. Jesu Christi. Demonstratur exegeticá et criticá analysi textuum omnium quattuor Evangeliorum nullam contradictionem existere in textibus Evangeliorum, immo vero omnes discrepantiae apparentes omnino harmonice consociari et difficultates solvi posse prae oculis praesertim fine Evangelistarum habito. Demonstratur deinde prioritas apparitionum D. N. J. Christi Hierosolymis contra rationalistarum hypothesim, quibus illi prioritatem apparitionum D. N. J. Christi in Galilea fundare et ita eorum theoriam visionaristicam explicare conantur.

Isus živi! Nije ostao u grobu, nego je svojom moću nadvladao smrt — uskrsnuo je! Poslije uskrsnuća ukazivao se živ svojim apostolima i drugim učenicima. Razgovarao je s njima, dao se doticati, blagovao je s njima i tako je uvjerio svoje, da je doista uskrsnuo sa pravim svojim realnim tijelom. To uvjerenje učinilo je od plašljivih ribara neustrašive vjerovjesnike. To uvjerenje je temelj raširenju kršćanstva. Uskrsnuće Kristovo je čvrsta točka, na koju apostoli upiru svoje propovijedanje, kako pregnantno ističe apostol Pavao: »Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra.«[1]

Apologetima je uskrsnuće Isusovo najjači dokaz božanstva Isusova. To priznaju i sami protivnici Kristova božanstva. David Friedrich Strauss najduhovitiji i najznamenitiji od sviju racionalista (kako ga naziva Felder), od čije se ba-

---

[1] I. Kor. 15, 14.

štine hrane i dan danas »kritici«, priznaje bez okolišanja: »Den Mittelpunkt des Mittelpunktes, das eigentliche Herz des Christentums bildet die Auferstehung Jesu«.[2] Isto priznaje i Arnold Meyer u uvodu svog djela »Die Auferstehung Christi«.[3]

Upravo radi toga, što je uskrsnuće Isusovo dokaz Njegova božanstva, nastojahu neprijatelji Kristovi, počamši od židovskih poglavara svećeničkih,[4] poganskog filozofa Celsa, Porfirija i Julijana Apostate, pa do racionalista svake boje zadnjih dvaju stoljeća, oprovrgnuti činjenicu Isusova uskrsnuća. Boj protiv uskrsnuća Isusova jest dakle star kao i samo kršćanstvo, a i oružje je u bitnosti ostalo uvijek isto. Židovi optuživahu učenike Isusove, da su bili varalice. Poganinu Celzu se uskrsnuće rodilo u uzbuđenoj fantaziji histeričke žene i u sanjama i vizijama poglavica jedne družine varalica, bilo da su sami bili bijedne žrtve bolesnih i grčkom mitologijom nadahnutih predodžbi, bilo da su te sanjarije izmislili, da druge prevare. Strass i Renan nijesu ništa novo kazali.[5]

Da je Isus doista na križu umro, ne treba više danas dokazivati.[6] Hipoteza o prividnoj smrti Isusovoj je zauvijek pokopana. To priznaje i Straus: »Ein halbtot aus dem Grabe Hervorgekrochener, sich Umcherschleichender, der Aerztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten, machen, der ihrem späteren Auftreten zugrunde lag. Ein solcher Wiederaufleben hätte den Ein-

---

[2] Strauss: Die Haben und die Gangen, 1865, 125; kod Felder Jesus Christus II. 473.

[3] Die Auferstehung Christi ist von Anfang an ein Mittelpunk der christlichen Verkündigung, ein Hauptstück des christlichen Glaubens gewesen. Meyer: Die Auferstehung Chr. 1905. str. 1.

[4] Mat. 28, 13—15.

[5] Dr. Gerhard Esser: Jesus Christus der göttliche Lehrer der Menschheit — Esser-Mausbach: Religion, Christentum Kirche II. B. 1914. s. 156 (280.).

[6] Da je Isus umro, priznaje i panteist Baruch Spinoza (1632—1677.), kad u 25. listu na Oldenburga tvrdi, da se smrt i pokop Isusov ima uzeti doslovno, a uskrsnuće alegorički. — Muser: Die Auferstehung Jesu und ihre neuesten Kritiker. Paderborn 1914., str. 5. i 6.

druck den er im Leben und Tod auf sie gemacht hatte, nur schwächen, denselben höchstens elegisch ausklingen lassen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeisterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung steigern können.«[7]

Sv. pisci ne govore ništa o samom činu uskrsnuća Isusova, već samo o praznom grobu i ukazivanjima Gospodinovim. Te dvije činjenice pretpostavljaju uskrsnuće Isusovo.

Na njih se obaraju racionaliste, da poruše uskrsnuće Isusovo. Pobijajući ili tumačeći te dvije činjenice veoma se rado pozivlju na različnosti i prividna protuslovlja u zvještajima sv. evanđelista o tim činjenicama. Prvi, koji su te različnosti nazvali protuslovljima, radi kojih evanđeoski izvještaji ne zaslužuju vjerodostojnost, bijahu Reimarus i Lessing.[8] Za njima se povađaju svi liberalni teolozi protestantski. Noviji liberalni teolozi ne vide samo u razlikama protuslovlja, već si utvaraju, da su u tim razlikama ili protuslovljima našli put, kojim se može slijediti postepeni razvitak legende o uskrsnuću Isusovu.[9]

Razlike ili poteškoće, o koje se spotiču »kritici«, jesu ove:

1. Evanđeliste se razilaze u određenju dana, kada su pobožne žene došle na grob Isusov. Po Mateju su žene došle na grob u subotu u večer, a po ostalim evanđelistima došle su u jutro dan iza subote.

2. Marko, Luka i Ivan se razilaze u pobližoj oznaci vremena. Marko kaže, da su žene došle na grob vrlo rano, kad je sunce već izašlo; Luka: vrlo rano; a Ivan: rano, dok je još bila tama.

---

[7] Strauss: Das Leben Jesu, XII, Stereotyp Auflage Bonn 1902. str. I. 153 s., II. 648 ss.; v. kod Felder: Jesus Christus II. B. str. 523.

[8] 1774—1778. izdao je Lessing u svojim spisima »Zur Geschichte und Literatur, aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel« Reimarsove »Fragmente eines Ungenanten«. Na napadaje na te spise odgovara Lessing 1788. sa »Eine Duplik«, gdje iznaša 10 protuslovlja u izvještajima o ukazivanjima. Deutsche National Literatur — Lessings Werke, XII. T. Durch die »Wolfenbütler Fragmente« hervorgerufene Streitschriften, herausgegeben von Dr. Boxberger. Berlin und Stuttgart. Str. 32 i slj.

[9] Dr. P. Wendland: *Die Urchristlichen Literaturformen* str. 278. Handbuch zum Neuen Testament i. B. III. T. H. Lietzmann. Tübingen 1912.

3. Postavljanje straže na grob Isusov, kao i odlazak stražara sa groba, spominje samo Matej.

4. Marko i Luka ističu kao svrhu polaska žena na grob Spasiteljev pomazanje tijela Isusova, Matej: vidjeti grob, a Ivan ne spominje svrhe.

5. Razilaze se i u broju žena, koje su išle na grob. Matej spominje: Mariju Magdalenu i drugu Mariju; Marko: Mariju Magdalenu, Mariju Jakobovu i Salomu; Luka: Mariju Magdalenu, Ivana i Mariju Jakobovu; Ivan spominje samo Mariju Magdalenu.

6. Prema Mateju odvalio je anđeo grobni kamen na očigled žena, a po ostalim evanđelistima nalaze žene već odvaljen kamen sa groba.

7. Matej i Marko spominju jednog anđela, a Luka i Ivan spominju dva anđela. Kod Mateja sjedi anđeo na kamenu izvan groba; kod Marka sjedi u grobu s desne strane; kod Luke stoje anđeli kraj žena u grobu; kod Ivana sjede anđeli jedan kraj mjesta, gdje je bila glava Isusova, a drugi na mjestu, gdje bijahu noge Isusove.

8. Razlikuju se u izvješćivanju razgovora žena sa anđelom. Prvi dio govora anđelova ženama, uvjeravanje, da je Isus uskrsnuo, je kod sinoptika po smislu isti, dok Ivan toga nema. Drugi dio govora anđelova, koji također Ivan nema, čini se, da se razlikuje kod sinoptika, jer kod Mateja i Marka anđeo šalje žene učenicima, da im jave, da će Isusa vidjeti u Galileji, a kod Luke ih anđeo podsjeća na proročanstvo Isusovo, koje je prorekao u Galileji o svojoj smrti i uskrsnuću treći dan.

9. Nakon što su žene od anđela čule vijest o uskrsnuću Isusovu, kod Mateja trče, da jave učenicima veselu vijest, te im se na putu ukaže Isus; kod Marka izišavši iz groba bježe i ne kazuju nikome ništa; kod Luke idu žene javiti apostolima, ali im ovi ne vjeruju.

10. Da se Isus ukazao ženama spominju Matej, Marko i Ivan. Po Mateju ukazao se Isus ženama na povratku sa groba i šalje preko njih poruku apostolima, da će ga vidjeti u Galileji (28, 9—11.). Marko (16, 9. 10.) spominje, da se Isus ukazao prvoj Mariji Magdaleni, a ona je to javila apostolima, koji joj nijesu vjerovali. Luka ne spominje, da se Isus ukazao ženama.

Ivan odmah iza odgovora Marije Magdalene na pitanje anđelovo: mulier, quid ploras? veli, da se Isus ukazao Mariji Magdaleni kod groba i šalje je k apostolima, da im kaže: »Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum, Deum meum, et Deum vestrum«, a uputu u Galileju ne spominje. (Iv. 20, 13.—18.)

Matej (28, 16 ss.) izvješćuje jedno ukazanje Gospodinovo učenicima i to u Galileji, što odgovara po njemu izvješćenoj uputi na učenike, da idu u Galileju; Marko pako usuprot upute u Galileju spominje ukazanje dvojici učenika, koji su išli u Emaus; Luka izvješćuje samo jeruzalemska ukazanja; Ivan opet izvješćuje i jeruzalemska i galilejska ukazivanja.

11. Sv. Pavao u I. poslanici Korinćanima (15, 5—8.) spominje 5 ukazanja (šesto ukazanje bilo je njemu na putu u Damasak). Ukazanje ženama i dvojici učenika, koji su išli u Emaus, ne spminje Pavao, dok spominje ukazanje pet stotini braće, o kojem šute evanđeliste. Isto tako šute evanđeliste o ukazanju Jakobu (I. Kor. 15, 7.).

13. Kod Marka (16, 13.) jedanaestorica ne vjeruju dvojici učenika, koji su došli iz Emausa, dok kod Luke (24, 34. 35.) vjeruju.

14. Kod Marka (16, 14.) kori Isus jedanaestoricu radi nevjere tik pred svojim uzašašćem na nebo.

15. Isus u Jeruzalemu zapovijeda apostolima, da ostanu u Jeruzalemu (Luka 24, 49.), dok se ne obuku u silu s visine. Kako su dakle išli u Galileju?

16. Iz Lukina evanđelja se čini, da je Isus uzašao na nebo isti dan, kad je i uskrsnuo. U Djelima apostolskim kaže Luka, da je Isu uzašao na nebo 40 dana poslije svog uskrsnuća (Dj. ap. 1, 3.).

Poradi ovih razlika osporavaju racionalistički kritici evanđeoskim izvještajima historijsku vjerodostojnost[10] i sma-

---

[10] Meyer kaže za ove izvještaje »... dass irgend etwas wichtiges geschehen ist, daran ist ja gar kein Zweifel. Die Erscheinungen, die Paulus aufzählt, stehen ja ohnehin fest; aber wie steht es um mit dem übrigen? Hier finden sich nun doch Widersprüche über Dinge, über die die Urgemeinde eigentlich hätte klar sein müssen, wenn die Erzählungen vom leeren Grab irgendwie auf Wirklichkeit zurückgehen: War Maria Magdalena allein am Grabe, und ruht die ganze Kunde davon auf ihrem Zeugnis?... war nun

traju ih ravnopravnima apokrifnim spisima, iz kojih treba kritičkim okom tražiti zrnce istine.

David Friedrich Strauss izgradio je na razlikama u izvještajima o događajima poslije Isusova uskrsnuća hipotezu vizija. Svoju hipotezu dokazuje ovako:

Prvi, koji izvješćuje o uskrsnuću, jest Pavao, koji nije očevidac. »Also für's Erste, die Aussage eines Augenzeugen über die Erscheinungen, auf denen der Glaube an die Auferstehung Jesu ursprünglich beruhte, haben wir nicht. Für's zweite, derjenige Zeuge, von dem wir annehmen können, dass er seinen Bericht aus dem Munde von Augenzeugen genommen habe, der Apostel Paulus, führt uns über die Thatsache, dass diese Augenzeugen eben fest daran glaubten, Jesum als wiederbelebten wahrgenommen zu haben, nicht hinaus. Wollen wir näheres erfahren, so müssen wir uns an die Evangelisten wenden, und das sind nun schon Zeugen, von deren keinem wir, wie von Paulus, ohne Weiteres vorausetzen können, dass er seinen Bericht aus dem Munde von Augenzeugen empfangen habe. Ihr Zeugnis hat mithin zum Voraus schon nicht das Gewicht, das es haben müsste, um die Last der Unwahrscheinlichkeit dessen, wofür es zeugt, afwiegen zu können. Dazu kommt

---

wirklich sie allein,... am Grabe gewesen oder noch eine oder zwei Frauen bei ihr? War der Stein fort gewesen, oder sahen sie, wie der Stein fortgewältzt wurde?... Ueber wichtigste Einzelzüge, von denen die richtige Auffasung der Ereignisse durchaus abhängt, über die Klarheit vorhanden sein müsste, wenn überhaupt Verlass auf den ganzen Erzählunszusammenhang sein soll, herscht in der urchristlichen, auch in der biblischen Berichterstattung keine Uebereinstimmung. Dadurch wird bestätigt, dass wir es hier nicht mit einer Reihe von mehr oder minder glaubenwürdigen Berichten über wirkliche Ereignisse zu tun haben, sondern mit Erzählungen, die sich von sehr einfachen Anfängen aus allmählich auseinander und an einander entwickelt haben, wie es eben die Christenheit nöttig hatte und wie es ihrer fortschreitenden Glaubensentwicklung entsprach. Meyer: Die Auferstehung Christi, str. 91—93.

Strauss kaže: ... diese und einige andere untergeordnete Abweichungen bringen wir nicht einmal besonders in Anschlag, da auch ohne sie klar genug ist, dass wir an den evangelischen Berichten von den Erscheinungen des Auferstandenen keine Zeugnisse der Art haben, wie sie sein müssten um uns zu nöthigen, lieber die unerhörte Thatsache, die sie betreffen, für geschehen anzunehmen, als vorauszusetzen, dass die Berichte auf Irrthum beruhen. Strauss: Das Leben Jesu 375.

aber, dass die Erzählungen der Evangelisten sowohl mit den Angaben des Apostols Paulus, als unter sich selbst, in vielfachem Widerspruche stehen.«[11] Uspoređujući uputu Isusovu na učenike preko anđela, da idu u Galileju i ukazanje u Galileji kod Mateja sa Lukinim ukazivanjima u Jeruzalemu postavlja alternativu: ili imade pravo Matej ili Luka; obojica ne mogu imati pravo.[12] Pristaje uz to, da imade Matej pravo sa svojim prvim i zadnjim ukazanjem u Galileji. Ukazanje Isusovo ženama, pošto mu je u protuslovlju sa uputom u Galileju, smatra kasnijim dodatkom.[13] Podavajući uputi u Galileju ekskluzivni karakter, tvrdi, da je prvo ukazanje imao Petar u Galileji, a poslije njega ostali učenici. Apostoli su naime pobjegli u svoju domovinu Galileju, gdje su manje na dohvatu partaji velikih svećenika. Što Matej i Marko tvrde, da su na zapovijed Isusovu išli u Galileju, to je samo poljepšavanje njihova bijega. U Galileji su imali subjektivne vizije, iz kojih se razvila vjera u uskrsnuće Njegovo.[14]

Straussovu teoriju vizija objeručke je prihvatila racionalistička teologija i nastoji je »znanstveno« dokazati. Kako ta teorija počiva na prvenstvu (hronološkom) galilejskih ukazanja, to većina protestantskih teologa napinje sve sile, da dokaže prioritet galilejskih ukazivanja.[15]

(Nastavit će se.)

---

[11] Strauss: Das Leben Jesu 369.

[12] ... sie ist ein späteres Einschiebsel, nicht in unsern Matthäus text, sondern in die Darstellung, welche der erste Evangelist seiner Auferstehungsgeschichte zu Grunde legte, in die er aber hier einen mit derselben schlechthin unverträglichen Zug eingetragen hat. Denken wir uns diese Erscheinung weg, so stimmt seine Erzählung aufs beste mit sich zusammen. Strauss: Das Leben Jesu 398.

[13] Strauss: Das Leben Jesu str. 371 i slj.

[14] Harnak također stavlja prva ukazivanja u Galileju. Loofs: Die Auferstehungsberichte und ihr Wert. Tübingen 1908. str. 7.

[15] Istu alternativu postavlja Lepsius u »Die Auferstehungsberichte«. Berlin 1902., str. 9 i 10.

Problem vjerskog ujedinjenja.

Dr Andrija Živković.

(Nastavak).

III. »Ekumenski pokret«.

Nemamo razloga, da se začudimo odvažnosti onih, koji pokret za sjedinjenjem kršćanskih crkvi, nikao u sjevernoj Americi, nazvaše »ekumenskim«. Već za doba, kad je iskrsla[1] misao, da se kršćanske crkve predobiju za jedan bliži međusobni odnos, pa da se u to ime počne doista i raditi, naziva je najveći njezin pobornik u Njemačkoj prof. D. August Lang »preodvažnom..«[2] I kad bi se ona imala protezati samo na kršćanske crkvene zajednice izvan rimske, označivala bi i u tom opsegu odveć smion korak. Rascjepkanost i razrožnost, koja prati mnoge od Rima odijeljene crkve, a naročito protestantizam od njegovog početka, vrlo je velika. Svijesni su si toga stanja i protestanti i anglikanci.

Ali misao o potrebi praktičnog rada za ujedinjenjem nije ostala samo jedan časoviti bljesak. Ona je rođena u Americi našla i svog amerikanskog ustrajnog realizatora, koji je u požrtvovnom radu za njezinim oživotvorenjem, umro ne dugo pred samu konferenciju.[3]

U iskrenost nastojanja Anglikanske zajednice, a naročito požrtvovnog Gardinerovog rada ne sumnjamo. Pred njihovim

---

[1] Na jednoj sinodi episkopalne crkve sjeverne Amerike (U. S. A.) god. 1910., a pod dojmom uspjele svjetske misionske konferencije u Edinburgu.

[2] »Der überkühne Gedanke...« u predavanju: Die Einigungsbestrebungen der christlichen Kirchen vom Standpunkt der Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung, cfr.: Die Weltkonferenz in Lausanne von prof. D. August Lang, Halle 1927. str. 8. T. Eg. Müllers Verlagsbuchhandlung (Paul Seiler).

[3] Generalni tajnik odbora za pripravu konferencije i glavni promicatelj ovog djela Robert Hallovell Gardiner (* 9. sept. 1855., † 15. juna 1924.).

su se duševnim očima odvijale sinode i sabori prvih stoljeća slobodnog kršćanskog života. U duhu su gledali gigantsku borbu za slobodnim razvojem i životom Crkve: s jedne strane protiv vanjskih, a s druge protiv unutarnjih neprijatelja. I ekumenski se karakter njihov sa svom moralnom snagom nametao pokretačima i pobornicima za ostvarenjem jedinstva u Kristovoj Crkvi. Lic. J. F. Laun potcrtava baš ovakovo ekumensko historičko pogledanje na stvar.[4] Ono ima da bude regulator uskogrudnog, a često i potpuno pogrešnog konfesionalnog promatranja činjenica i njihovih uzroka.

Nastojanje za jedinstvom baš u pitanjima vjere i crkvenog ustrojstva (Faith and Order) uzelo je maha naročito od godine 1910. Generalni konvent američke anglikanske crkve povjerio je brigu specijalnoj komisiji, da sazove jednu konferenciju sviju crkvi, koje priznaju Božanstvo Kristovo. Njezina bi svrha bila, da raspravlja o najvažnijim pitanjima vjere i crkvenog ustava. Tim, što je istaknuto, da na tu konferenciju imadu pristup samo one crkve, koje smatraju Krista utjelovljenom drugom osobom presvetog Trojstva, dobila je čitava konferencija pozitivni značaj i simpatičan jedan stav.

Nakon prethodnih informativnih sastanaka u god. 1912. sa crkvama izvan Amerike, naročito u Engleskoj, Irskoj i Škotskoj, pa sastanaka sviju američkih komisija u god. 1913., pomišljalo se, da se posebna pažnja svrati istočnim crkvama i Rimu.[5] Svjetski je rat pomeo ovo nastojanje i jači njegov

[4] Cfr.: »Die theologische Grundlegung der ökumenischen Bewegung« od Lic. J. F. Laun-a u knjizi: »Die Einheit der Kirche« od Mikaela Hertzberg, ev.-luth. Pfarrer in Oslo, übersetzt von Fr. W. v. Boltenstein. Gotha 1927. str. 8. Leopold Klotz Verlag.

[5] Pod datumom od 2. novembra 1914. dostavio je R. H. Gardiner pismo u ime generalnog konventa episkopalne Crkve Sjeverne Amerike na kard. državnog tajnika P. Gasparrija u kojem veli ovako:

»Hisce positis vehementer peroptamus ut Romana Ecclesia, quae redintegrandae unitatis christianae vindicem sese semper praebuit, conatus nostros sua prosequatur benignitate eiisque vehementer faveat. Hac de causa, E. P., hasce litteras Tibi mittimus, ac firmissime speramus fore ut, Te suadente, Supremus Antistes Ecclesiae Romanae, Benedictus XV., suis precibus ac votis facinus nostrum ad felicem citius perducat exitum...«

razmah skoro za pune četiri godine. Jedino se god. 1916. održaje u New-Yorku velika konferencija sviju članova svih dotle obrazovanih komisija u sjevernoj Americi.[6]

Po dokončanom svjetskom ratu smatrala je posebna deputacija zgodnim, da zamoli papu Benedikta XV. god. 1919. da i rimokatolička Crkva bude zastupana na predkonferenciji ovog ekumenskog pokreta, što će se održati god. 1920. u Ženevi. Priređivači su mislili, da je zauzećem onog pozitivnog stava u pitanju Kristovog Božanstva omogućeno i rimokatoličkoj Crkvi, da s njima raspravlja o jedinstvu i ustrojstvu crkve.

Papa Benedikt XV. je izjavio, da s interesom i simpatijom prati ovaj pothvat, ali da je sudjelovanje rimokatoličke

---

Na to je uslijedio iz Vatikana odgovor pod datumom od 18. XII. 1914.:

»Placuit igitur augusto Pontifici propositum vobis esse ut, sincero animo, nulla opinione praejudicata, in intimam Ecclesiae formam intueamini, atque vehementer exoptat ut, eius nativa pulchritudine capti, dissidiis omnibus compositis, in illud felici exitu adlaboretis, ut mysticum Christi corpus distrahi et discerpi non ultra sinatur, sed concordia et coniunctione mentium ac praeterea conspiratione voluntatum, unitas fidei et communionis in universo hominum genere tandem obtineatur...«

Podvlačeći svoje želje za sretan uspjeh ovog rada, kard. Gasparri u ime Sv. Oca otvoreno ističe njegovu karakteristiku: »principium et causam esse unitatis Ecclesiae«. Dojam ovog pisma bio je ogroman. Pod datumom od 2. februara 1915. zahvaljuje R. Gardiner očito zadovoljan i oduševljen za daljnji rad na ovom polju. Moli, da se obavijesti i Sv. Otac o naročitoj zahvalnosti.

U pismu pak od 1. marta 1915. javlja kard. Gasparriju kolikim je oduševljenjem primljena poslanica na sjednici generalnog konventa episkopalne amerikanske Crkve:

»Fatemur enim Tibi nihil nobis dulcius contingere potuisset, quam... preces supremi E. R. C. pastoris suavissimis eloquiis oblatas fuisse. Tantam enim dulcedinem tuae destillant litterae...«

Moli podjedno dozvolu, da ovu izmjenu misli u pismima smije objelodaniti i dostaviti svim biskupima episkopalne američke i anglikanske crkve. Pismom od 7. aprila 1915. javlja kard. Gasparri, da Sv. Otac rado udovoljava njegovoj molbi. Cfr.: Epistolae nomine Ssmi D. Benedicti XV. humaniter missae coetui virorum delectorum ad congressum orbis christiani parandum etc.

[6] Vidi: »Bogoslovlje«, god. II. br. 4. 1927., str. 243.

Crkve na toj pretkonferenciji suvišno, pošto je njezino učenje i praksa u pitanju jedinstva vidljive Crkve Kristove svakomu vrlo dobro poznata. Istakao je naročito, kako nipošto ne želi, da se odbiju od tog kongresa oni, koji nijesu u vezi s Petrovom Stolicom. Šta više želi, da svi, koji na njemu budu učestvovali, milošću Božjom poznaju svjetlo i da se tako nanovo sjedine s vidljivom glavom Crkve, koja će ih primiti otvorenih ruku.[7]

Bit će, da se sazivači ovim odgovorom nijesu iznenadili. I njima je poznata katolička nauka o Crkvi i njezino naročito na vatikanskom saboru kodificirano pravo.

U Ženevi su izabrana dva odbora, koji će stvar dalje voditi. Jedan za rad o razvoju, a drugi za program konferencije. U nj je uneseno 7 tačaka, oko kojih se kretalo raspravljanje.[8] Svojedobno je odbor pozvao i vjernike svojih crkvenih sljedbi, da se mole osobito kroz 11 dana od Uzašašća do Duhova za blagoslov Božji u radu konferencije.



2. — Malo ne gotovo dvadeset godina tako pripravljana lozanska konferencija svršila je — negativno. Ni pripravljači, ni radnici kroz toliko godina nijesu jamačno očekivali, da bi njezin rezultat kulminirao u kakovom pozitivnom uspjehu: jedne jedinstvene crkve s jedinstvenim vjerovanjem! To je svima moralo biti jasno. Ali ni ono, što su propagatori ovog »ekumenskog« pokreta s pravom mogli očekivati, nije donijela lozanska konferencija. Njihovo je očekivanje išlo u dva smjera: da učesnici, a po njima i pripadnici dotičnih konfesija uvide, što ih veže i u čem se slažu; a zatim da dobiju jedno razumijevanje za razlike, što ih dijele. Da uvide opravdanost opstanka[9] svake pojedine konfesije!

[7] N. n. mj. str. 243.

[8] Cfr. M. Reichmann: »Die Weltkonferenz von Lausanne«, Stimmen der Zeit, März 1928. (str. 425—439); P. Hugo Lang: »Zum Problem der Wiedervereinigung in Deutschland«, Der kath. Gedanke Nro 2/1928. (str. 168—187).

[9] »Man soll sich nicht nur des Übereinstimmenden bewusst werden, sondern auch ein Verständnis gewinnen für die Berechtigung der Eigenart der anderen.« J. F. Laun: Die theologische Grundlegung der ökumenischen Bewegung. N. n. mj. str. 3.

Da ni do ovog rezultata nije moglo doći, ne začuđuje ni protestantske teologe. Oni ne taje nesposobnost svojih vlastitih sunarodnjaka da ispravno prosuđuju koju drugu konfesiju u zemlji. J. F. Laun zamjera, šta su priprave kod ovog ekumenskog pokreta u tom pogledu u Njemačkoj tako slabe, neznatne i nedostatne, da će ova činjenica o nedostatnom poznavanju i nedostatnoj teološkoj izobrazbi onemogućiti svaki uspješan rad u Lausanni[10]. Niti poznaju katolicizma, s kojim protestanti Nijemci zajedno žive, niti istočnih crkvi koje su im pogotovo strane[11].

No sve da i nije ova konstatacija J. F. Launova u tolikoj mjeri istinita, kao što doista jest po primjerima, što ih on navađa,[12] opet ostaje ovaj »ekumenski pokret« jedna vrlo neizrađena, neizjašnjena i u cijelosti neharmonična pojava. Eto J. F. Laun iznosi svoje shvaćanje čitavog pokreta, koje je takovo, da nas negativni rezultat dugogodišnjeg ovog nastojanja ne smije iznenaditi. On je pokrenuo seriju publikacija, da u Njemačkoj unaprijedi i potpomogne pokret pod naslovom: »Für die Einheit der Kirche«, Schriften zur ökumenischen Bewegung[13]. Ali s kakovim pogledima na stvar?

Onaj princip, koji rastače sav protestantizam u kojojgod se formi javljao, ne dozvoljava ni ovom pothvatu da se uznese.

[10] Dabei aber wird sich bald ein ernsthaftes Hindernis in den Weg stellen, das in Lausanne schon von Anfang an vorhanden sein wird: die erstaunliche **Unfähigkeit** der einzelnen Kirchen, das Wesen der andern zu verstehen, ja die direkte **Unkenntnis** der primitivsten Tatsachen.« N. n. mj. str. 3.

»Das Erstaunlichste aber ist, dass man selbst bei uns immer wieder findet, dass sich die Konfessionen im eigenen Lande nicht verstehen. Die Vorstellung vom Wesen des Katholizismus, die selbst in den Köpfen vieler evangelischer Pfarrer.. existiert, **muss** sie notwendigerweise die römische Kirche **ungerecht** beurteilen lassen.« N. n. mj. str. 4.

[11] »Infolgedessen steht man nun, da die Berührung mit den Ostkirchen durch die ökumenische Bewegung wiederhergestellt ist, vollkommen verständnislos...« Ibid. str. 5.

[12] N. n. mj. str. 4—7.

[13] Leopold Klotz Verlag (Gotha) mjesto časopisa, koji sam pokret još nije u stanju da izdržava. Ali kao da se nije radilo baš s velikim marom, jer je I. svezak (prevod Herzbergove knjige: Die Einheit der Kirche) izašao nešto prije same konferencije god. 1927. »scheinbar weil sich niemand ganz dafür einsetzte.« N. n. mj. str. 10.

da ojača i da nečim pozitivnim urodi. **Subjektivizam** ne stvara, ne sjedinjuje. On razdvaja, cijepa i uništava. Po njemu se nikad ne će doći do »ekumenskog mentaliteta«, koji bi bio nekom novom objavom, zapravo jednim preporodom duha[14], da po njemu uslijedi ispravni rad za ideju. Dok se mišljenje, shvaćanje historije i njezinih zakona ne promijeni u toliko, da činjenice zasinu u ispravnom svjetlu, ne će se izmijeniti ni osnovi, na kojima se temelji sva ova savremena razrožnost, strančarstvo i sektarstvo. A baš te osnove bi valjalo izmijeniti, jer bi inače sav eventualni uspjeh ekumenskog pokreta bio nova doduše građevina, ali na starim temeljima. Dakle bi novo djelo u sebi nosilo zamet skore propasti.[15]

Ali eto ne mogu subjektivisti da ostanu na ispravnoj liniji. Ne znaju ili ne smiju da povuku logički i stvarno ispravne posljedice. Nego se zapliću i ostaju opet u svom nesretnom krugu, koji vodi samo do polazne tačke i nikamo drugamo. Mjesto dakle da se obavi revizija »temelja«, za koje svi osjećaju da su truli i nevaljali, da se i historiji i psihologiji dade mogućnost, da dođu objektivno do uvaženja, prave se pokusi, koji mogu pobuditi dojam, da je kod čitavog »ekumenskog pokreta« vrlo malo potrebnog razumijevanja za velike čine i probleme od dubokog zamašaja za kršćanstvo. Da se na te stare temelje konfesionalnog i partikularističnog života crkvenih zajednica odijeleljenih od Rima, postavi jedan n o v i z a j e d n i č k i t e m e l j kao svod, na kom će da počiva zgrada, što će je da sagradi kršćanska svijest, uzbuđena i nošena talasima ekumenskog ovog gibanja[16] — eto to je predlog prof. Launa! Da se dakle ostave na životu i stare pogreške, a opet da se i tako nađe novi neki zajednički osnov. Da se drugim riječima: dođe

[14] »Die so entstandene ökumenische Mentalität, die im Grunde nichts anderes ist, als eine N e u o f f e n b a r u n g d e s G e i s t e s...« N. n. mj. str. 9.

[15] »Das aber wäre ein neuer Bau auf alten Fundamenten, mithin ein verhängnisvoller Konstruktionsfehler, der sich sehr bald durch einen Zusammenbruch rächen müsste. N. n. mj. str. 8.

[16] Man kann die alten Fundamente liegen lassen, soweit sie die gewachsene konfessionelle Eigenart repräsentieren; aber man muss sie durch ein neues gemeinsames Fundament überbauen, ehe man den umfassenden Neubau darüber errichten kann.« N. n. mj. str. 8.

do objektivne jedne istine, koja bi baš zato, jer je objektivna mogla da nosi zgradu jedne i jedinstvene Kristove Crkve, ali da se ne uništi subjektivizam, nastranost i očite historijske pogreške.

U tom je zarazna klica neuspjeha »ekumenskog pokreta«. On traži fundamente i u tom je doduše sličan »mudrom arhitektu«. Ali sv. je Pavao jasno rekao: Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Jesus (1 Cor 3, 11). Taj pak osnov ne smije biti podvrgnut samovoljnom i promjenjivom priklanjanju bilo kakovim vanjskim povodima. Znamo pak iz povijesti, da je uvijek bio povod izvan Krista i njegovih idejnih zasada, kadgod je kojem osnivaču novonastalih crkvenih zajednica palo na um da reformiše Njegovu Crkvu.

Ona je istina trebala reforme u životu kroz toliko stoljeća. Možda su te reforme bile prijeko nužne baš u doba nastupa reformatorskih. Nitko ne će reći, da u reformatorskim pothvatima nema ni zere dobrog i korisnog. Ama povijest nam je eto do današnjeg dana pokazala, kako se Osnivačeva riječ dana sv. Petru, ispunila i ispunjava na njegovim nasljednicima u Rimu. Pa ako su protekla stoljeća i nosila kadgod sobom puno toga, što je zasjenjivalo čisto lice Kristove zaručnice, došlo je evo doba, da je njezin duh reformisan u svoj strogoj primjeni najstarijih crkvenih kanona. Riješila se ona u velike onog, što je ljudski elemenat u njoj nagomilavao, često na spoticanje i dobrih duša.

Istina, ni takova, kakova nam je u naše doba, nije još svima po volji. Ali mi možemo i moramo svom snagom da se za nju založimo u punoj svijesti, da je kod nje stolica Petrova. Sve iskreno, na objektivno provjerenim historičkim činjenicama osnovano nastojanje, mora da dovede[17] k ovoj historičkoj stolici Petrovoj.



[17] Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio. Sv. Irenej: Adversus haereses M. J. Rouët de Journel: Enchir. patristicum n. 210.

Hoće li se »ekumenski pokret« nakon lozanskog »uspjeha« nastaviti? Nama bi bilo drago, da se nastavi. Istina u ovakovom obliku i na ovaj način, kako je vođen u Lausanni, teško će se odvijati njegov rad. To su uvidjeli oni, koji su predlagali manje radne zajednice i konferencije u jednom užem krugu. Ono isto, što smo i mi osjetili na našim velehradskim sastancima: da je ogroman jedan aparat od 400 ljudi — podoban samo za manifestaciju, a ne za iscrpivi, detaljni posao.

Taj i takav put je po naglašavanju katoličkih izvještaja »ein Irrweg«[18] u predmnijevi, da bi kraj stanja. kakovo je danas među širokim slojevima, bio moguć kakav njihov zajednički prijelaz katolicizmu. Psihološki je to danas nemoguće. Ali je gotovo jednako tako nemoguće i njihovo međusobno ujedinjenje u nekom zajedničkom, korporativnom obliku. Više, nego što su se nadali, izbile su razlike između pojedinih anglikanskih, reformatskih i luteranskih crkvenih zajednica. A onaj glavni tobože i temeljni vez: vjera u Božanstvo Kristovo, pušten je već od početka s vida . . . Pa kad se k tomu prisajedini još duh subjektivizma, koji može da punopravno nastupa i bezkompromisno da zahtijeva poštovanje svog stanovišta, onda je neuspjeh očit.

Zato će neki uspješniji put utirati, uz molitvu, jedino međusobno upoznavanje, koje valja da se vrši bez parada i bez svečanosne nervoze. A takovo upoznavanje je bezuvjetno potrebno, pa makar se i ne vodilo pod zvučnim naslovom »ekumenskog pokreta«.

(Nastavak slijedi.)



[18] Stimmen der Zeit VI. Heft, März 1928. str. 432.



Monaški život i naučni rad na Atosu.

Dr. Janko Oberški.

(Nastavak.)

Monaški stepeni.

Kad imamo pregled o glavnim kategorijama atonskog monaštva, treba još da u najkrupnijim crtama izbliže ogledamo glavna načela unutrašnje monaške discipline i način, kako primjenjuje atonsko monaštvo monaške propise u praksi.

1. Primanje u monaški stalež (novicijat).

Kandidati, koji žele da stupe u monaški čin, treba da, prema odredbama carigradske sinode za Fotija, provedu tri godine u novicijatu *(δοκίμιον, δόκιμος).* Izuzetak od toga pravila smio bi se učiniti tek kod onih kandidata, koji su poznati, da su već otprije provodili život na glasu asketskog savršenstva, ali ni oni ne bi smjeli da budu primljeni prije polugodišnje kušnje. Vrijeme kušnje smije se skratiti i onda, ako se kandidat desi u smrtnoj pogibli, a vruće bi želio da umre kao monah.

2. Rasofori.

Kad prođe propisano vrijeme kušnje, oblači biskup kandidate u monaško ruho. Kandidati početnici dobivaju usku dugačku haljinu tamne boje i od grube tkanine, a zove se *ῥᾶσος*. Po njoj dobivaju monasi početnici i ime rasofori *(ῥασοφοροῦντες).* Opasuju se kožnim pojasom, a na glavi nose kamilavku. Na Atosu je propis, da svaki početnik mora provesti barem dvije godine u stepenu rasofora, a zatim dobiva takozvanu malu monašku mantiju, nazvanu *παλλίον.* Po njoj se stupa u daljnji monaški stepen, nazvan

3. Mikroshimi (μικρόσχημος).

Taj stepen istočnog monaštva odgovara analogno prema propisima zapadnog redovništva redovničkom stepenu zavjetovanih (professi), jer kod oblačenja palija istočni monasi polažu zavjete čistoće, siromaštva i poslušnosti.

Oni koji provedu dugo vremena prokušani u ovom stepenu monaškog života, te se odlikuju revnošću u ispunjavanju monaških pravila, postizavaju posljednji monaški stepen, kad se oblače u tako zvanu veliku ili anđeosku haljinu, prema kojoj se nazivaju

4. Megaloshimi (μεγαλόσχημοι).

Ovi nose na plećima kukuljicu u obliku škapulara, označenu sa pet krstova. Oni koji provedu najmanje sedan dana kao monasi obučeni u tu haljinu, imadu pravo, da u njoj budu i zakopani poslije svoje smrti.

S obzirom na hijerarhijske stepene dijele se istočni monasi slično kao i u zapadnjačkom redovništvu:

1. na obične monahe (μόναχοι) kao na zapađu braća lajici;

2. na hijerođakone (ἱεροδιάκονοι), koji imadu đakonski stepen sv. reda;

3. na hijeromonahe (jeromonahe, ἱερομόναχοι), koji imadu stepen prezbiterata. Ovi se zovu u strogom smislu kaluđeri (καλόγεροι = lijepi starci).

4. Svjetovnjaci pak, koji stalno borave u manastiru kao sluge, a katkada budu kasnije primljeni u monahe, zovu se κοσμικοί Mnogi manastiri drže ovakve, da im budu težaci ili kmetovi na njihovim prostranim posjedima.

Asketski život atonskih monaha.

Sav asketski život atonskog monaštva svodi se danas u glavnom na tri poglavita sredstva, pomoću kojih se nastoji oko napretka u duhovnom životu, a to su: a) molitva i liturgijski čini, b) post, c) odijeljenost od svijeta. O svakom od toga trojega treba da promotrimo, kako se njime služe atonski monasi.

da po tom uzmognemo prosuditi cjelokupni monaški duh istočne pravoslavne crkve.

1. Molitva i liturgijski čini.

Na zajedničku molitvu u koru strogo su vezani po monaškim regulama samo cenobitski manastiri, dok tako zvani slobodni monasi ili idioritmici mogu obavljati dnevne časove u koru, ali ne moraju; to im se dakle pušta sasvim na volju. Jutarnji se časovi mole obično između 7—9 sati, a popodnevni obično između 4—6 sati, i to pjevajući. Na velike blagdane drže se bdijenja (vigilije). Tada se veći dio noći provodi u molitvi noćnih časova. Osim moljenja časova u koru nijesu monasi vezani ni na kakve druge vrste molitve.

Boraveći na Atosu imao sam u raznim manastirima mnogo prilike, da promatram s formalne strane način molitve atonskih monaha, te sam u svojim opažanjima zamijetio neke karakteristične momente, koje sam slobodan ovdje iznijeti vjerno, kakve sam o njima dobio impresije.

Najveća se pažnja skreće kod molitve na minucijozno izvršivanje brojnih ceremonija, kao naročito često cjelivanje svetih ikona, križanje i klanjanje koje se redovno potrostručuje. Klanjanje je dvovrsno: Duboki poklon sagibanjem gornjega tijela do pojasa i doticanjem vrška ruke do tla (malo metanisanje *μετάνοια* i prostracija *(προσκύνησις)* ili padanje ničice na zemlju. Broj malog metanisanja kreće se prema savršenstvu monaha između minima 60 i maksima 1200 na dan. Što se tiče vanjske sabranosti i pobožnosti u obavljanju tih ceremonija kod zajedničke molitve, opazio sam, da to najlošije obavljaju grčki monasi, kod kojih se općenito zapaža potpuno pomanjkanje smisla za estetski ukus i pijetet, tako te ostavljaju u svemu dojam mekaničkog formalizma bez sjenke prave pobožnosti. To se uostalom također vidi i po svoj vanjštini njihovih hramova, koji su gotovo svi bez izuzetka veoma zapušteni, zaprašeni i uopće u silnom neredu; liturgijsko im je ruho zamazano i otrcano, tako te je odvratno za gledanje. Ispod svake je kritike kod grčkih monaha na Atosu liturgijsko pjevanje. Naprotiv sa mnogo pijeteta, majestetičnog liturgijskog ukusa, puni nježne i duboke pobožnosti obavljaju ove obrede ruski

monasi na Atosu. Oni se također mnogo brinu, da im hramovi i liturgijsko ruho budu u najuzornijem redu, te što ukusnije i bogatije opremljeno. Imao sam prilike da s udivljenjem promatram bogato, ukusno i uzorno uređene ruske crkve u skitu sv. Andrije i Pantelejmonskom manastiru. Potpuna opreka grčkim monasima jesu ruski monasi također u preciznosti liturgijskog pjevanja.

U asketskom monaškom životu istočne pravoslavne crkve, može se prosječno sa sigurnošću reći, da se molitva uvelike cijeni kao moćno duhovno sredstvo, i da vlada veliko pouzdanje u moć i uspjeh molitve, osobito u svrhu polučenja milosnog života. No karakteristično je, da oni pravi realni izvori milosti, kašto je sv. misa i sv. sakramenti, nijesu u razmjernoj cijeni prema svojoj svrhunaravnoj vrijednosti. Tako primjerice sv. liturgija (misa), premda je centrum kršćanskog bogoslužja, ipak se u većini atonskih manastira ne vrši svaki dan, nego samo na nedjelje i blagdane. Valja spomenuti, da se manastirske crkve drže zatvorenima u sve vrijeme, dok se ne obavlja zajednička molitva ili liturgija, i rijetko se otvaraju i na molbe stranaca, ako bi ih htjeli razgledati u vrijeme izvan molitve. Primanje sv. sakramenta biva još rjeđe. Atonski monasi npr. smatraju da su potpuno udovoljili svojoj dužnosti, ako jedamput na godinu, i to o Uskrsu, prime sakramenat pokore i presvete Euharistije. Revni monasi primaju ove sakramente do četiri puta na godinu, dok izvanredno pobožni smiju najviše svakih 40 dana da pristupe sv. pričesti. Prije primanja sv. pričesti treba da monah tri dana strogo posti.

Ovaj se rigorizam uvriježio u kasnijim vremenima, kad je počeo uopće popuštati duh monaške asketske revnosti, dok je u starijim vremenima vladala sasvijem protivna praksa; što više u vrijeme jedinstva bilo je primanje sv. sakramenata mnogo češće, a zbog toga i asketski život bujniji. Ovaj rigorizam novijeg doba u pravoslavnom monaštvu gledom na primanje sv. sakramenata, a napose presv. Euharistije podsjeća nas na jednu analognu pojavu, što je susrećemo na zapadu u janzenističkom krivovjerju.

Na smrti primaju monasi okrepu sv. sakramenata umirućih. Umrli se monasi pokapaju u kućnom groblju. Tri godine

poslije smrti iskopaju im se kosti iz groba. Na lubanji označi se pokojnikovo ime i dan smrti. Te se lubanje pohranjuju u suterenskim izbama naslagane na policama, dok se kosti od ruku i nogu naslažu u kutu kao cjepanice drva jedna uz drugu.

2. Post.

Među osobita sredstva asketskog života pripada i post. Bit posta u pravoslavnoj crkvi stoji u potpunoj apstinenciji od blagovanja mesa toplokrvnih životinja. Takvog se mesa na čitavoj gori Atosu uopće ne dobije. Utorkom, četvrtkom, subotom i nedjeljom dopušteno je blagovanje mlijeka, sira i jaja, a ostale dane zabranjeno je i to. Blaguje se u dva obroka na dan: u 10 sati prije podne ručak, a u 5 sati popodne večera. Prije i poslije jela mole se propisani psalmi, analogno kao kod zapadnog redovništva. Za čitavo vrijeme obroka čita se duhovno štivo, obično životi svetaca napose članova monaškog staleža. To im je ujedno gotovo jedini način teoretske pouke, jer propovijedi i drugi duhovnih pouka nema nikakvih.

3. Odijeljenost od svijeta.

Treće poglavito sredstvo za unapređivanje asketskog monaškog života na Atosu jest odijeljenost od svijeta. To se polučuje držanjem klauzure, koja je naročito stroga kod cenobitskog monaškog tipa te eremita ili anahoreta. Kod tipa slobodnih monaha (idioritmika) ne mari se mnogo za propise o klauzuri. No zapravo čitava gora Atos smatra se kao da je pod klauzurom, jer je ženskinjama uopće najstrože zabranjen i sam pristup na tu goru, tako te već kroz vijekove nije na goru Atos koračila ženska noga. Ta se zabrana provodi tako strogo, da se primjenjuje i na životinje, i tako se ne drži na Atosu ni ženki od domaćih životinja, koje služe kao tegleća stoka. Strancima odraslim muškarcima dopušta se pristup samo zbog opravdanih razloga, i to na pismenu preporuku kojega poznatog pravoslavnog vladike. S takvom pismenom preporukom valja da se prijavi najprije kod redarstva u Kareji, gdje stoluje centralna monaška uprava, zvana Protat *(Πρωτάτος)* ili *Ἱερὰ ἐπιστασία* = sveto predstojništvo. Od Protata dobiva se provodno pismo s točnom naznakom svrhe putovanja. Tim

provodnim pismom otvaraju se strancu vrata svih manastira i osigurava se gostoprimstvo.[1]

Što se tiče primanja stranaca, prema svjetovnjacima su monasi dosta rezervirani. Grčki monasi su prosječno prema strancima prilično nesusretljivi. Naprotiv ruski monasi vanredno su gostoljubivi i predusretljivi. Općenito pak bivaju susretljivije primani svećenici nego lajici.

Naobrazba atonskih monaha.

Specijalno sam se zanimao za pitanje, da li se monasima daje barem katkada bilo službeno bilo privatno kakva teoretska pouka za asketski život, bilo u formi egzorta, kateheza, homilija, duhovnih vježba, bilo na kakavgod drugi način, ali sam razabrao, da su takvi načini asketske pouke u duhovnom životu atonskim monasima sasvijem nepoznati. Jedinim načinom formalne pouke moglo bi se smatrati tek duhovno štivo u vrijeme blagovanja. Kad sam ispitivao uglednije monahe, na koji način se teoretski upućuju u asketski život, odgovoriše mi, da to biva isključivo vlastitom pobudom, ako monah sam čita, ili pita starije monahe, ili naprosto promatra njihov način života. Naravno da u većini slučajeva ne zapaža se baš osobita interesa za kakve teoretske asketske probleme. Razumljivo je stoga, da kod većine monaha nailazimo na golemo neznanje i gledom na elementarno poznavanje vjerskih istina, a kamoli u pogledu asketskih načela. Uz golemo vjersko neznanje razbujao se korov svakovrsnog praznovjerja, uvriježile se nadalje razne pred-

[1] Priopćujem kako je glasilo moje provodno pismo, što sam ga dobio na preporuku solunskog mitropolite Genadija: *„Ἱερὰ κοινότης Ἁγίο ͅ Ὄρους Ἄθω. — Ἀριθ. Πρωτοκ. 199. — Ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἄθω, τῇ 27. Ἰουνίου 1926. — Πρὸς Τὰς Εἴκοσιν Ἱερὰς καὶ Σεβασμίας Μονὰς τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω — Ὁ ἐπιδότης τοῦ παρόντος ἱεροσφραγίστου γράμματος ἡμῶν κ. Γιάγκο Ὀμπέσκι ἱερεὺς τοῦ Δυτικοῦ δόγματος καὶ καθηγητὴς ἐν Ζάγρεμπ ἀφίκετο εἲς τὸν ἱερὸν ἡμῶν τόπον πρὸς ἐπίσκεψιν τῶν Ἱερῶν ἡμῶν Μονῶν καὶ μελέτην τῶν ἐν αὐταῖς βιβλίων, συνιστάται δὲ θερμῶς ὑπὸ τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κ. Γενναδίου. — Τοῦτον ἐπισυνιστῶντες εἰς τὰς Ἱερὰς ἡμῶν Μονὰς παρακαλοῦμεν ἀδελφικῶς, ὅπως εὐαρεστούμεναι παράσχωσιν αὐτῷ προφρόνως κατὰ τὴν διαμονὴν τοῦ ἐνταῦθα τὴν δυνατὴν εὐκολίαν καὶ περιποίησιν ἐν τῇ φιλογενίᾳ. — Ἐπὶ τούτοις διατελοῦμεν λίαν φιλαδέλφως Οἱ ἐν Χῳ ἀδελφοί — Οἱ Ἐπιστάται τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος“. —*

rasude i fanatička mržnja na zapadni katolicizam, koji im je poznat samo pod imenom »papističke jeresi«.

Utjecaj atonskog monaštva na vjerski i moralni život pravoslavne crkve.

Na osnovi mnogostrukog opažanja kroz stoljeća crkvene povijesti može se jasno zamijetiti nepobitna činjenica, da je intenzivna bujnost redovničkog života redovno najbolji barometar kršćanske životne snage u Crkvi Kristovoj. Redovništvo naime možemo smatrati, da tako kažemo životnim ekstraktom, srčikom ili ponajljepšim cvijećem, gdje je najvidnije ostvaren ideal kršćanskog religijoznog života. Ta se činjenica može evidentno konstatovati i u životu istočne crkve, i to najkonkretnije baš na atonskom monaštvu. Dostaje, da se sjetimo onih historijskih vremena bujnoga monaškog života na Atosu, dok je još trajalo nepomućeno jedinstvo istočne crkve sa zapadnom. Ti su monasi uživali neograničeno povjerenje vjernoga puka, bili tom puku putokaz u duhovnom životu, bili mu vjerski učitelji i savjetnici, davali mu utjehu duhonog milosnog života čestim dijeljenjem sv. sakramenata, koje je narod s potpunim povjerenjem primao gotovo isključivo iz monaških ruku. Bili su stup pravovjerja i najjača potpora crkvenog jedinstva. Kad su se naime pojavljivale različite smutnje i trzavice u visokim krugovima carigradske hijerarhije, nije se uvjerenje puka opredjeljivalo prema držanju visokih hijerarha, nego prema držanju atonskih monaha i carigradskih monaha s t u d i t a. Istom onda je pustio raskol svoje korijenje u mase kršćanskog puka, kad je vir raskola zahvatio i za sobom povukao monaštvo istočne crkve. Ali od toga doba datira i vidno postepeno izumiranje duhovnog života, kako u redovima istočnog monaštva, tako i u širokim slojevima pravoslavnih vjernika. Religijozni život zamire, a ostaju tek suhi vanjski znaci, prazna ljuska formalizma bez jezgre duhovnog života. Usahla je srčika, te nužno moraju da usahnu i lisnate grane, jer nema više tko da im dovodi sokove milosnog života. Atonsko monaštvo, koje je nekoć sjalo kao svjetionik vjerskog i ćudorednog života, danas više nema ni izdaleka potrebnih preduvjeta, da vrši onu važnu funkciju, koju je vršilo u vrijeme crkvenog jedinstva. U pogledu pozna-

vanja vjerskih istina a pogotovo s obzirom na njihovo teološko produbljivanje zastiru Atos guste magle i tmine neznanja, pa zato ne može da bude svjetionik pravoslavnom istoku, ne može da bude grad na visokoj gori ili sô zemlji.

Atonsko monaštvo i naučni bogoslovski rad.

Analogno, kašto u duhovnom životu prevladava kod atonskog monaštva sve više mrtvilo, kvijetizam i formalizam, tako biva i u literarno naučnoj bogoslovskoj djelatnosti. Dosta je u tu svrhu pogledati arhive i biblioteke atonskih manastira, i odmah se može razabrati, da je atonsko monaštvo razvijalo najjaču literarnu i naučnu bogoslovsku djelatnost do vremena definitivnog raskola. Poslije pak raskola stala je rapidno opadati ta djelatnost. U vrijeme od 13.—15. vijeka zapaža se očevidno ta dekadenca, kad dolaze do izražaja dva oprečna smjera polemičke teološke literature u istočnoj crkvi: jedan takozvani latinofronski, koji se živo zalaže za obnovu crkvenog jedinstva, a drugi fotijanski, kojemu daju posebno obilježje tako zvani palamitski bogoslovi na Atosu, sljedbenici čuvenoga atonskog prvaka i vođe hesihasta Grgura Palamas-a iz 14. vijeka.

Latinofronskom smjeru priklonio se od atonskih monaha Prohor Cydonije, brat Dimitrija Cydonija, te se isticao kao čuveni protivnik palamita, i zato bi na palamitskoj sinodi g. 1368. izopćen od carigradskog patrijarhe Filoteja. Napisao je proti palamitima polemička djela:

1. O božanstvenom svijetlu, koje se pokazalo na gori Taboru;

2. O biti i djelovanju, gdje je upotrebljavao spise sv. Tome Akvinskoga.

Pored ovih djela Prohor Cydonije bavio se mnogo prevođenjem klasičnih djela najznatnijih latinskih pisaca kao sv. Augustina, Boetija i sv. Tome Akvinskoga.[2] U kasnijim pak vijekovima susrećemo tek po ovoga ili onoga atonskog monaha, koji su se istakli kao bogoslovski pisci.

---

[2] M. Jugie: o. c. t. I. str. 680.

Tako iz 16. vijeka valja spomenuti Maksima Hagiorićanina (Svetogorca), koji je živio od 1480.—1556. On je u mladosti studirao u Parizu, Firenci i Veneciji, a zatim se zakaluđerio u vatopedskom manastiru. God. 1518. pozvan bi od cara Vasilija III. Ivanovića i carigradskog patrijarhe Theolepta I. da pođe u Rusiju. Tu je stekao sebi mnogo zasluga kao knjižničar carske biblioteke u Moskvi. Preveo je mnoga grčka bogoslovska djela na ruski jezik, i napisao također sam mnogo polemičkih spisa protiv zapadnih bogoslova. Uživao je isprva u Rusiji veliko povjerenje, ali kad se dao na posao, da ispravlja ruske liturgijske knjige, optužen bi kod cara Vasilija kao krivovjerac, te bi zatočen u raznim ruskim manastirima, i najposlije umro je u manastiru sv. Trojstva g. 1556. Kasnije ga ipak Rusi ubrojiše među svoje svetitelje pod imenom Maksima Greka. Činjenica je, da je on znatno uplivisao na javno mišljenje ruskih bogoslovskih krugova, te svojim spisima i prijevodima raspirivao mržnju protiv katoličke Crkve. Neke polemičke spise Maksima Greka preveo je na latinski znameniti hrvatski pobornik crkv. jedinstva Juraj Križanić.[3]

Iz 17. vijeka valja spomenuti napose dvojicu atonskih monaha, koji su se istakli kao bogoslovski pisci istočne odijeljene crkve, a to su: Metrofan Kritopulos (1589.—1639.) i Agapije Landus (u polovini 17. vijeka).

Metrofan Kritopulos, u mladosti atonski monah, pribrojen bi od Ćirila Lukarisa kleru aleksandrijske crkve. God. 1617. poslan bi od Ćirila Lukarisa u Englesku na bogoslovske nauke kroz pet godina. Poslije pak boravio je dulje vremena u Njemačkoj i Švicarskoj, da temeljito upozna sisteme protestantizma. G. 1631. vratio se u Aleksandriju. G. 1633. postade metropolitom u Memfisu, a g. 1636. promaknut bi na čast aleksandrijskog patrijarhe. Umro je g. 1639. na putu po Rumunjskoj. On je boraveći g. 1625. u Helmstadtu na zamolbu luteranskih bogoslova sastavio znameniti dokumenat istočne

[3] M. Jugie: o. c. t. I. str. 494—495. Tako primjerice polem. raspravu Maksima Svetogorca »O ishođenju Duha Svetoga«. Isp. V. Jagić, Život i rad Jurja Križanića, (Djela Jugosl. akad. znan. i umj. knj. XXVIII. Zagreb 1917.) str. 163.—7; 322.—25; 334—39; 435.

crkve »Confessio fidei« per Metrophanem Critopulum edita (*Ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας διὰ Μετροφάνους ἱερομονάχου κριτοπούλου συγραφεῖσα).*[4] Metrofan Kritopulos bio je u nekim stvarima pristaša protestantskih zabluda.

Agapije Landus, rodom Krećanin, prozvan bi zbog svoga nestalnog boravka »putujućim monahom« (*μόναχος περιηγητής*) On je objelodanio mnoga djela ascetskog sadržaja izdavši ih u Veneciji. Tako primjerice napisao je: *Ἁμαρτωλῶν σοτηρία.* Venetiis 1641., koje je prevedno i na arapski; zatim: *Νεὸς Παράδεισος,* Venetiis 1671; *Θεοτοκάριον,* Venetiis 1643; *Ἐκλόγιον,* Venetiis 1663, te *Νέον ἐκλόγιον,* Venetiis 1679.

U sredini i drugoj polovici 18. vijeka istaknuli se kao bogoslovski pisci na Athosu: Augenije Bulgaris, Nikodim Hagiorita i Leonardos Agapios.

Eugenije Bulgaris (1716.—1806.) studirao je na sveučilištu u Padovi. Od g. 1753.—1757. bio je upraviteljem po njemu otvorene athonske Akademije u Vatopedu, a kasnije predavao je na carigradskoj akademiji. G. 1771. pozvala ga ruska carica Katarina II. da primi čast carskog bibliotekara, a g. 1775. postavljen bi za episkopa u Hersonezu. G. 1800. zahvalio se na toj časti, da uzmogne svoje posljednje dane posvetiti bogoslovskom literarnom radu. Eugenije Bulgaris, ako se i nije odlikovao osobitim talentom, ipak je bio uvažen teolog svoga doba u pravoslavnoj crkvi. Izdao je: *Θεολογικόν,* bogoslovski priručnik, koji je dosta manjkav. Protiv latina napisao je ujedljivo polemičko djelo: *„Βιβλιάριον κατὰ Λατίνων“,* (Carigrad 1796.). U spisima *Ἐπιστολὴ πρὸς Πέτρον τὸν κλαίρκον* (izd. g. 1844. u Ateni), te *Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἐν Σερβίᾳ κατοικοῦντας Χριστιανούς,* Carigrad g. 1756. raspravlja o dogmatskim razlikama između istoka i zapada. Međutim više se zadužio izdavanjem tuđih klasičnih djela negoli vlastitim.[6]

---

[4] A. Palmieri, Theol. dogm. orthodoxa t. I. p. 564 — ss M. Jugie, o. c. I. p. 511—512.

[5] M. Jugie, o. c. I. str. 520—521.

[6] M. Jugie: o. c. str. 526—527.

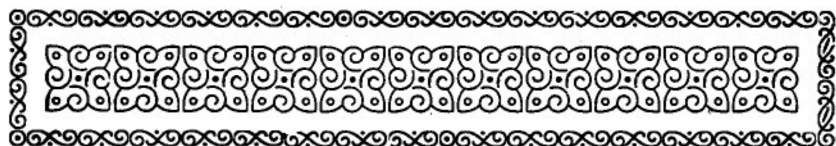
Nikodim Hagiorita 1748.—1809.) napisao je ova djela: *Κῆπος Χαρίτων*, izd. Venetiis 1819., gdje tumači hvalospjeve St. Zavjeta, *Νεὸς ξυναξαριστής*, Venetiis 1819., *Ἑορτοδρόμιον*, Venetiis 1836. gdje tumači značenje svetkovina. *Φιλοκαλία*, Venetiis 1782. djelo ascetskog sadržaja, *Βαρσανούφιος*, Venetiis 1816. (zbirka listova monaha Barsanufija). Najznatnije djelo, što ga je sastavio i izdao zajedno s Agapijem Leonardom, također Atonskim monahom, jest „*Πηδάλιον*", Lipsiae 1800. ili »Kormilo«, zbirka crkvenih kanona onih starih sinoda istočne crkve, što ih priznaju grčka i ruska crkva, popraćeno komentarima ove dvojice. Djelo je napisano polemičkim stilom protiv katolika.[7]

Iz ovoga neznatnog broja literarnih bogoslovskih radnika na Atosu, koji sve većma opada, tako te u posljednjem vijeku i gotovo sasvijem iščezava, razabiremo, kako na Atosu prevladava sve veće mrtvilo u tom pogledu. U koliko pak imade literarne djelatnosti, nedostaje joj karaktera objektivnosti i kritičkog duha, već je pod uplivom jakog animoziteta i predrasuda proti zapadnoj crkvi. Danas pak, koliko se općenito može razabrati, prevladalo je na Atosu u tom pogledu posvemašnje mrtvilo i nehaj, izuzevši ruske manastire sv. Pantelejmona i skit sv. Andrije, koji se trse, da imadu barem uzorno uređene i dobro uporabive biblioteke. Biblioteke ostalih manastira nalaze se u vrlo lošem i teško uporabivom stanju. Žaliti je, što tijekom vremena propada u bibliotekama atonskih manastira dragocjeni i golemi historijski naučni materijal još nigdje neobjelodanjenih rukopisa. Sav ovaj materijal reprezentira nepreglednu masu mrtvoga kapitala.

(Nastavit će se).



[7] M. Jugie: o. c. str. 530.



Marija — naša posrednica.

Dr Stj. Bakšić.

(Nastavak).

II. Bl. Djev. Marija jest uistinu posrednica sviju milosti, koje čovječanstvo prima.

Nauka o Marijinu posredništvu sviju milosti ne umnaža samo spoznaju objavljenog božanskog poklada, nego i duboko zadire u praktički život puka. Odrazi ove nauke ćute se na katoličkim sastancima, u bogoslovskoj literaturi, izjavama papa. Težnja je pače, da ta nauka doskora bude proglašena dogmom, koja će prema sebi tražiti apsolutnu pokornost uma i isključiti u redovima vjernika svaku mogućnost, da je tko osporava i niječe. Treba stoga, da za istinitost ove nauke iznesemo što čvršće dokaze, da se vidi, kako je težnja za dogmatizacijom Marijina posredništva zreli plod dubokog i razboritog gledanja u izvore božanske objave. Za našu tvrdnju iznijet ćemo najprije neke teološke razloge, zatim dokaze iz sv. Pisma, crkvene predaje i crkvenog učiteljstva.

1. Teološki razlozi za tvrdnju: Marija je posrednica sviju milosti.

a) Prvi teološki razlog, koji nam podaje razumnu osnovku za tvrdnju, da je Marija posrednica sviju milosti, sadržan je u činjenici, da je ona suuzročnica našega otkupljenja i stvarna saradnica u sticanju milosti.

Mi smo u prvom dijelu našeg razlaganja[1] vidjeli, da je Bl. Dj. Marija sarađivala kod djela otkupljenja uopće (redemtio in actu primo) kao prava suuzročnica, to jest ona je s Kristom kao pomoćnica, dakako podčinjena i ovisna, sticala sve milosno blago. To je istina, koju smo utvrdili čvrstim argumentima iz

---

[1] Gl. »Bog. Smotru« g. 1927. br. 3. i 1928. br. 4.

sv. Pisma, crkvene tradicije i crkvenog učiteljstva, istina, koja se je u Marijinu životu očitovala ponajprije u njezinoj privoli na Božje materinstvo, dok se konačno u punoj dubljini nije objavila u Marijinoj supatnji pod drvetom križa, gdje je u podređenoj ovisnosti prema Kristu bila suuzročnica našeg spasenja na način zasluge, zadovoljštine, otkupa i žrtve. Iz ove istine logički i nužno slijedi, da je Marija i dijelnica sviju milosti, koje nam je s Kristom zaslužila.

Opravdanost ovog zaključka slijedi ponajprije iz načela, da se dolikuje, te onaj, koji je neko blago i bogatstvo stekao svojim trudom i radom, imade pravo stečenim blagom i raspolagati. Jednako se dolikuje da onaj, koji je kod sticanja blaga sudjelovao, imade i kod dijeljenja i raspolaganja blagom toliko prava sudjelovati, koliko je sudjelovao kod sticanja. Dolično je dakle, da i Marija, koja je na toliko načina kao Kristova pomoćnica sarađivala s Kristom kod sticanja milosti, imade pravo i raspolagati stečenim milosnim blagom.

Još veća logička veza između Marijine saradnje kod sticanja milosti i zaključka, da je ona zbog toga i posrednica stečenih milosti, vidi se iz isporedbe Marije s Kristom.

Krist je zato djelitelj sviju milosti, jer ih je sve kao prvotni Posrednik i Otkupitelj stekao. Treba stoga jednako, da je Bl. Dj. Marija za sve milosti postala sudjeliteljka zato, jer ih je sve s Kristom kao suposrednica i suotkupiteljka stekla.

Kad je govor o Kristu, onda se veza između sticanja i dijeljenja milosti čini tako sigurna i naravna, da bogoslovi iz službe sticanja odmah zaključuju na službu dijeljenja. Ta je veza tako uska i unutarnja, da bi u prvom redu bila protivnikova dužnost dokazati, da sa sticanjem milosti nije povezano i njihovo dijeljenje.

Kad se radi o Bl. Dj. Mariji, ne vidimo razloga, da se ne postupa jednako, te iz njezine saradnje ne zaključi na dijeljenje milosti. Ta i Marija je, dakako u određenoj ovisnosti, sticala milosti, i time, poput Krista, uvijek dakako u nužnoj podređenosti, stekla pravni naslov i na dijeljenje milosti.[2]

Bl. Djevica Marija jest nadalje naša suspasiteljica, a blago, kod kojeg je i ona sudjelovala, uvijek je pred njome. Ona, u

[2] Gl. Bitremieux, o. c. 159.

vezi s Kristom i njemu podređena, uvijek živi, da nas zagovara. Združenje Marije sa sinom Otkupiteljem ne prestaje nikada, nego ostaje do vijeka. Kad sve ovo imademo pred očima, doista se s mnogo razloga čini, da bi s Božje strane bilo nešto nedolično, kad Marija ne bi imala nekog posredovanja kod dijeljenja milosti. Stičući sa Sinom i pod Sinom milosno blago, stekla je na nj neki pravni naslov. Pak zar je Bog mogao ostaviti ovaj naslov praznim i besplodnim? U tome bi doista bilo nešto nedolično za mudrost i pravednost Božju i neizmjernu ljubav, kojom ljubi svoju majku. Očito je, da bi uskrata sarađivanja kod dijeljenja milosti onoj, koja je sarađivala kod sticanja milosti, unijela neki nesklad i manjkavost i nesavršenost u Božjim odlukama. Marija dakle mora da je posrednica sviju milosti.

Veza između sticanja i dijeljenja milosti vidi se nadalje iz isporedbe s ostalim svecima. Blaženo gledanje i nebeska slava ne umanjuje nego umnožava i usavršuje sjedinjenje svetih s Kristom. Bl. Dj. Marija imala je već na zemlji s Kristom posebnu vezu, koja je stajala u Marijinoj saradnji u Kristovu otkupnom djelu. Dakle ni kod Marije neće nebeska slava umanjiti ove veze s Kristom, nego će je još više umnožiti i usavršiti. Usavršenje pak onog sjedinjenja, koje je na zemlji sastojalo u zajedničkoj saradnji kod otkupljenja, može u nebeskoj slavi stajati samo u združenju s Kristom u onom otkupljenju, koje se provodi s nebesa, a to je dijeljenje sviju milosti.

Iz Marijine saradnje kod djela otkupljenja uopće zaključuje na njezinu saradnju kod dijeljenja sviju milosti i sv. Otac papa Pijo X. riječima: »Iz ovog zajedinstva bolova i volje među Kristom i Marijom zaslužila je ona, da predostojno postane obnoviteljka propalog svijeta te stoga djeliteljka sviju darova, koje nam je Krist smrću i krvlju stekao.«[3]

Jednako Leo XIII. ovako govori: »Po Božjoj odluci tako je ona (t. j. Marija) počela bdjeti nad Crkvom, tako nam materinski pomagati i njegovati nas, da je ona, koja je bila pomagateljka u svetinji ljudskoga otkupljenja, jednako pomagateljka kod dijeljenja milosti, koja iz ove svetinje (sakramenta) imade da dopire u sva vremena.«[4]

[3] U enc. Ad diem illum od 2. II. 1904.

[4] U enc.: Adjutricem populi 5. IX. 1895.

Benedikto XV. opet ovako dokazuje: »Tako je sa sinom, dok je trpio i umirao, trpjela i gotovo umrla, tako se zbog spasenja ljudi odrekla majčinskih prava na Sina i koliko se na nju odnosilo, žrtvovala je Sina, da umiri Božju pravdu tako, da se za nju s pravom može reći, da je s Kristom rod ljudski otkupila. Baš poradi toga svakovrsne milosti, koje iz riznice Otkupljenja primamo, davaju nam se kanoti iz ruku same prežalosne Djevice«.[5] Nema dvojbe, da ova argumentacija počiva na pretpostavci, da postoji unutarnja veza između sticanja i dijeljenja milosti.

b) No i ako se naš zaključak o Mariji kao djelnici sviju milosti, u koliko se izvodi iz njezine saradnje kod sticanja milosti, čini logičan i opravdan, ipak mu neki osporavaju vrijednost. Bog je po mišljenju ovih bogoslova mogao odrediti, da Bl. Dj. Marija sarađuje kod sticanja milosti, a da ipak ne sudjeluje i kod dijeljenja. Dakle iz sticanja milosti — govore oni — ne može se zaključiti i na sudjelovanje kod dijeljenja milosti.

Međutim ova protivnička tvrdnja ne stoji. Kad je Bog Bl. Dj. Mariju odredio da bude saradnica kod sticanja milosti, slijedi, da ju je morao odrediti i za saradnicu kod dijeljenja milosti. Nije na to Bog možda vezan svojom apsolutnom moći (potentia apsoluta), ali je zacijelo na to bio vezan svojom t. zv. redovnom moći (de potentia ordinata), kojom upravlja svijet. Snagom naime svoje redovne moći, kojom kao mudro, razborito i pravedno biće upravlja i ravna svijetom (potentia ordinata), može Bog činiti samo ono, što je u skladu s njegovom mudrosti i pravednosti. Iako bi dakle Bog apsolutnom svojom moći mogao uskratiti Mariji suradnju kod dijeljenja milosti, mada je sudjelovala kod njihova sticanja, a ono se svakako čini, da bi bilo nedostojno Božje mudrosti i pravednosti uskratiti saradnju kod dijeljenja milosti onoj, koja je na tu diobu stekla pravo svojom saradnjom kod sticanja milosti. Nema nikoje sumnje, da je Bog posve slobodno preodredio Bl. Dj. Mariju za saradnicu kod otkupljenja. Ali odredivši je za saradnicu kod sticanja milosti nije ju više mogao izlučiti iz saradnje kod dijeljenja milosti, jer je ovo sa sticanjem milosti u unutarnjoj i nužnoj vezi.

[5] Acta Apost. Sedis t. 10. 1918. p. 182.

Kažu opet neki: Samo je dolikovalo (conveniebat), da Bog dade Bl. Djev. Mariji pravo saradnje kod dijeljenja milosti. Iz onog pak, što se tek dolikuje, ne može se izvesti čvrsti i sigurni zaključak, nego tek vjerojatni — probabilni.

Na ovo nam je odgovoriti, da je prikladnost i doličnost dvostruka: Jedna je takova, da je ono, što je njoj protivno jednako dolično ili barem nije nedolično. Druga je takva, da je ono, što joj je protivno, nedolično ili barem manje dolično. — Nema sumnje, da se iz prve doličnosti ne može izvesti sigurni, čvrsti zaključak, nego tek vjerojatni. Ali iz druge doličnosti, osobito ako se radi o Bogu u odnosu prema njegovoj majci, može se stvoriti zaključak posvema siguran i čvrst. I upravo ova druga doličnost dolazi kao srednjak (terminu medius), kad se radi o dokazivanju Marijine saradnje kod dijeljenja sviju milosti. Radi se naime o doličnosti, koja za Boga izvire odatle, što je Marija sudjelovala kod sticanja milosti i time po samoj naravi stvari stekla neko pravo i na njezino dijeljenje.

Ova je doličnost temelj, koji u svojim govorima pretpostavljaju i rimski biskupi. Kad bi pak postojala samo jednostavna doličnost, koju je Bog mogao, ali ne morao ispuniti, onda ne vidimo razloga, kako mogu pape iz jednostavne činjenice Marijine saradnje kod sticanja milosti posve prirodno i spontano zaključiti na njezinu saradnju kod dijeljenja milosti.

c) Dokazali smo Marijino posredništvo kod dijeljenja milosti iz njezine načelne saradnje kod sticanja milosti.

No to nam se posredništvo očituje također, ako Marijinu saradnju promatramo bilo pod kojim od onih obzira, za koje spomenusmo, da ih na sebi imade Marijina saradnja kod otkupljenja.

Uzmimo n. pr. Marijinu zaslugu po primjerenosti. Ako je naime Bl. Dj. Marija po primjerenosti (de congruo) zaslužila sve milosti, koje je Krist zaslužio po pripadnosti (de condigno), onda slijedi, da Bl. Dj. Marija surađuje i kod dijeljenja onih milosti, koje je zaslužila, jer je unutarnja veza između zasluge i prava dijeliti ono, što si zaslužio. Opravdanost ovog zaključivanja vidi se odatle, što bogoslovi baš iz činjenice, što je Krist zaslužio sve milosti, zaključuju na njegovo pravo kod dijeljenja i darivanja tih milosti.

Marijina saradnja kod dijeljenja sviju milosti izvodi se također iz njezine saradnje kod žrtve na križu. Bl. Dj. Marija prinijela je — kako vidjesmo — sa svoje strane svoga Sina kao žrtvu za otkupljenje roda ljudskoga. Budući dakle, da je žrtva na križu bila na neki način njezina, slijedi, da su na neki način njezine i milosti, koje su tom žrtvom zaslužene. Prinoseći dakle svoga Sina kao žrtvu ušla je Marija u saradnju otkupljenja — u saradnju milosti, pak je dosljedno stekla pravni naslov i na saradnju kod dijeljenja milosti.

d) Marijina saradnja kod dijeljenja milosti izvodi se nadalje iz činjenice, što Marija s jedne strane gleda Boga i s njime je u najužem jedinstvu, a s druge strane s ljudima je povezana vezom materinske ljubavi. Općenito je naime ponajprije usvojen princip, da je molitva, koja izvire iz ljubavi prema čovjeku, kod Boga to uspješnija, što je onaj koji moli, savršeniji u ljubavi, i što je više vezan s Bogom, od koga moli. Bl. Dj. Marija pako s jedne strane puna je ljubavi prema ljudima, jer je saradnica u otkupljenju i majka ljudi, a s druge strane ona je u pretjesnoj vezi s Bogom, ne samo kao mati Božja, nego i jer je prepuna milosti i ljubavi prema Bogu. Budući dakle, da nas Marija kao majka ljudi ljubi, slijedi, da za nas moli, a budući da je majka Božja, prepuna milosti i ljubavi Božje, slijedi da je njezino posredovanje najuspješnije.

Da je pak ovo posredovanje općenito, univerzalno protežući se na sve ljude i sve milosti, bit će nam jasno, ako si dozovemo u pamet teološki princip, da svetitelji Božji spoznavajući u blaženom gledanju (visione beatifica) bit Božju, spoznavaju u njoj nužno sve ono, što je u vezi s njima, s njihovom osobom i službom. Tko savršenije gleda Božju bit, spoznaje dakako više, ali ovo što spomenusmo, nužno spoznaje svaki blaženik, jer inače ne bi bio blažen i sretan. Težeći naime za spoznajom stvari, koje su s blaženikom usko povezane, a ne spoznavajući ih, ćutio bi, da mu je želja neispunjena i dosljedno njegovo blaženstvo ne bi bilo više »status omnium bonorum agregatione perfectus«, što je nužni uvjet prave i nepomućene sreće. Ako dakle ostali blaženici spoznavaju u Bogu sve stvari, koje su s njima povezane, slijedi, da i Bl. Dj. Marija spoznaje u Božjoj biti sve ono, što se odnosi na nju kao majku Božju, kraljicu neba i zemlje, općenitu majku i saradnicu otkupljenja.

Ona također nužno spoznaje prilike, u kojima se ljudi nalaze s obzirom na svoje spasenje, eda kao majka i kraljica sviju može za nas i potrebe naše moliti. Slijedi dakle, da Marija spoznaje sve naše potrebe i da prema tome, ako hoće, može za nas posredovati kod Boga.

Da pak Marija spoznavajući prilike i potrebe sviju ljudi, za sve u istinu moli i posreduje, slijedi iz činjenice, što nas ljubi. Nemoguće je naime zamisliti, da nas majka naša, saradnica otkupljenja, koja je toliko ljubavi zasvjedočila za nas, koja pozna sve naše potrebe, koja toliko može kod Boga, ne bi i uistinu za nas svojim molitvama posredovala. Rekao je sv. Toma, da molitva izvire iz ljubavi. Što je blaženik savršeniji u ljubavi, više za ljude moli. Bl. Djevica Marija savršenija je u ljubavi od sviju svetitelja. Više dakle moli za nas nego svi ostali sveci. A jer poznaje sve naše nevolje i potrebe, moli i posreduje za nas. Tako je evo posve opravdan zaključak, koji iz Marijine spoznaje sviju naših potreba zaključuje na njezinu univerzalnu saradnju kod dijeljenja milosti.

e) No protiv ovog izvođenja iznose protivnici ovu teškoću: Marija spoznaje sve ono, što na nju spada. Spoznaje dakle i nevolje i potrebe ljudi, ako na nju spadaju. No na nju one spadaju jedino onda, ako je ona posrednica sviju milosti. — Dakle iz saradništva kod dijeljenja milosti dade se i smije se zaključiti na spoznaju sviju potreba, ali ne obratno. Međutim teškoća ova ne vrijedi, jer terminus medius za naše dokazivanje jest činjenica, da je Marija majka ljudi i saradnica kod otkupljenja. Baš kao takva treba da spozna sve potrebe ljudi. Spoznavajući sve, kao majka puna ljubavi za sve, moli za sve, posreduje za sve.

Njezina spoznaja nije ovisna o zazivanju ljudi, jer ona neovisno od čovječje molbe spoznaje nuždu svakog pojedinca u Božjoj biti. Spoznavajući pak sve, kao majka puna ljubavi moli za sve i posreduje za sve.

Činjenica nadalje, što Bl. Dj. Marija u svome blaženom gledanju Božje biti poznaje sve nevolje i potrebe ljudi, zabrinjuje neke, te drže, da je time Marijino blaženo gledanje (visio beatifica) izjednačeno blaženom gledanju Kristove duše. No ova je bojazan bez razloga. Kristova blažena spoznaja (visio beata) savršenija je i intenzivnije i ekstenzivnije. Savršenost

gledanja Boga mjeri se prema veličini i stupnju milosti. Budući pak, da punina milosti Bl. Dj. Marije nije savršena kao punina milosti Kristove duše, slijedi, da je i spoznaja Kristove duše intenzivno savršenija. Jednako treba reći i za ekstenzivnost spoznaje. Prema prije spomenutom principu, da blaženi gledajući Božju bit spoznavaju sve ono, što je povezano s njihovom osobom i službom, slijedi, da je Kristova duša spoznavala sve ono, što je povezano s Kristom kao sucem sviju ljudi. Kristova s toga duša spoznaje sve, što stvarno postoji, zatim sve ljudsko mišljenje; bit svakog stvora, njegovu snagu i moć; sve dakle ono, što bi pojedini stvor mogao učiniti. Spoznaja Bl. Dj. Marije nije ovako široka, jer barem nije spoznavala svih Kristovih misli i unutrašnjih čina, budući da ta spoznaja nije pripadala njezinom staležu, kao što uopće na stalež nižega ne spada da vidi sve misli viših. (Gl. Bitremieux, o. c. p. 176.—180.)

2. Dokazi iz sv. Pisma za Marijino posredništvo sviju milosti.

U sv. Pismu imade za Marijino posredništvo dvije vrsti argumenata. Jedni su takve prirode, da spomenutu istinu ne dokazuju potpunom sigurnošću, a drugi su takvi, da nam Marijino posredništvo pokazuju kao istinu, koja je u sv. Pismu objavljena formalno, ne doduše izričito, nego uključivo, u drugoj istini, koja je objavljena izričito.

a) Iznijet ćemo ponajprije neke od onih argumenata, kojima se doduše Marijina saradnja kod dijeljenja milosti strogo ne dokazuje, ali su ipak takvi, da nam istinu Marijina posredništva čine prihvatljivijom i jasnijom.

Ovdje treba u prvom redu spomenuti činjenicu, da se Bl. Dj. Marija pokazuje kao Kristova družica u posvećivanju sv. Ivana Krstitelja (Luk. I. 41—45). Nema sumnje, da je Krist bio uzrok Ivanove posvete, ali je istina također, da sv. Ivan nije prije očišćen od grijeha i posvećen, dok nije došla ona, koja je u utrobi nosila Spasitelja. Kod njezinog se dolaska i Elizabeta napunila Duha Svetoga. A napokon i razlog napredovanja Ivanova u svetosti treba tražiti u boravku Marije, koja je dulje vremena ostala kod Elizabete.

U ovom je pogledu još od većeg zamašaja združenje Bl. Dj. Marije s Kristom u Kani Galilejskoj, kad je Krist učinio

prvo čudo. Ondje se naime radi o čudu, koje je imalo probuditi ili umnožiti vjeru Kristovih učenika. I baš to se čudo izričito pripisuje posredništvu Marijinu.

U onome, što je Marija učinila kod prvog Kristova čuda, vidi sv. Toma označenu njezinu službu, koju će imati kod posvećivanja ljudi. Po sv. Tomi naime vjenčanje u Kani označuje vezu Krista s Crkvom. Ta je ženidbena veza započeta u Djevičinu krilu, kad je Bog otac prisjedinio u jedinstvu osobe ljudsku narav. Ložnica ove veze bila je Djevičanska utroba. Ova je ženidbena veza objavljena onda, kad se je Crkva po vjeri sjedinila s Kristom. Izvršena će biti onda, kad Crkva — zaručnica bude uvedena u ložnicu zaručnika, t. j. u nebesku slavu. (Gl. Bitremieux o. c. p. 182).

Ono, što je Marija radila u Kani, označuje nam dakle njezinu službu u posvećivanju duša. Kao što je ondje posredovala kod Sina, tako posreduje i sada moleći za nas sve milosti.

Konačno Marija je bila združena s Kristom također pod križem, gdje je Krist umirao za spasenje roda ljudskoga. Ona je uopće uvijek s njime združena u mnogostrukim obećanjima, u utjelovljenju, u Betlehemu i u Nazaretu, u hramu i na križu. Kroz vijekove je također združena sa Spasiteljem u kultu Crkve.

Ova je veza tako čvrsto naglašena, da iz nje same neki zaključuju na Marijinu saradnju kod dijeljenja sviju milosti. Kad naime ne bi Marija i u dijeljenju milosti bila združena s Kristom, činilo bi se, da je ona nerazdjeljiva sveza Marije i Krista, o kojoj nam govori sv. Pismo, porušena. Prikladno je s toga, da je i u djeljenju milosti Marija sjedinjena s Kristom.

b) Međutim čvrsti i snažni dokaz Marijina posredništva sviju milosti pruža nam praevanđelje (Gen. 3 15) u riječima: »Neprijateljstvo ću postaviti između tebe i žene, i sjemena tvoga i sjemena njezina: ona će satrti glavu tvoju, a ti ćeš vrebati na petu njezinu«.

Mi smo iz spomenutih riječi već dokazali Marijinu saradnju kod djela otkupljenja uopće.[6] No njihova je snaga tolika, da se iz njih s pravom izvodi i Marijino posredništvo kod dijeljenja sviju milosti. Dokazali smo već prije, da je u provođenju neprijateljstva, što ga Krist vodi protiv đavla, Marija naj-

[6] Gl. Bog. Sm. g. 1927. br. 3. str. 328—333.

uže združena s Kristom kao njegova saradnica i pomoćnica.[7] Neprijateljstvo pak između zmije i sjemena jest posvemašnje, potpuno i apsolutno. Ono dakle nije za čas, nego trajno, vječno, dok se ne završi potpunom pobjedom sjemena nad satrvenom glavom zmije. Marija je dakle u ovom vječnom neprijateljstvu protiv đavla i u savršenoj pobjedi nad zmijom nerazdruživa saradnica i pomoćnica sjemena — Krista, kako to lijepo kaže i bula Ineffabilis[8]: »Presveta Djevica najužim i nerazrješivim vezom s njime (t. j. s Kristom) povezana, zajedno s njime i po njemu vršeći vječno neprijateljstvo protiv otrovne zmije i najpotpunije nad njime pobjeđujući, neokaljanom je nogom satrla njezinu glavu«. Univerzalno Marijino posredništvo nakon ovog, što rekosmo, očito je u spomenutim riječima sadržano u onom slučaju, ako se Kristovo neprijateljstvo i njegova potpuna pobjeda nad đavlom ne da istumačiti samo otkupnim djelom uopće (redemtio in actu primo), nego se nastavlja i dalje — u dijeljenju s nebesa onog milosnog blaga, koje je zasluženo na križu. I u istinu jest tako. Dijeljenje milosti nužno spada Kristovoj službi, kojom pobjeđuje zmiju i odnosi nad njome pobjedu. Kad naime Krist sada s nebesa ne bi dijelio milosti, koje su u borbi protiv đavla potrebne, onda bi njegovo otkupno djelo bilo nesavršeno i pobjeda nepotpuna. Ali ako dijeljenje milosti spada u okvir potpune pobjede nad đavlom, a Bl. Dj. Marija jest baš u provođenju ovog apsolutnog neprijateljstva i savršene pobjede nerazdruživa Kristova saradnica, onda slijedi, da je Bl. Dj. Marija nužna saradnica i kod dijeljenja sviju milosti.

Na ovu argumentaciju upućuje nas i Crkva, koja je riječi Geneze o neprijateljstvu između žene i zmije shvatila apsolutno, bez ikakvog ograničenja. Neprijateljstvo je među njima univerzalno i baš stoga, jer je univerzalo i potpuno, slijedi, da Bl. Dj. Marija nije smjela biti ni jedan časak okaljana istočnim grijehom. U tom bi naime slučaju općenitost i apsolutnost neprijateljstva bila okrnjena. Univerzalnost neprijateljstva uzela je dakle Crkva za podlogu dogme o Bezgriješnom Začeću. No ta univerzalnost neprijateljstva košto traži da Marija

[7] Ibid. str. 328—330.
[8] XII. 1854.

bude bez grijeha začeta, tako jednako traži i njezinu saradnju kod dijeljenja sviju milosti.

Iz svega ovoga posve logički slijedi, da je praevanđelje čvrsta podloga Marijine saradnje kod dijeljenja sviju milosti, što više, da se ta saradnja imade smatrati kao uključivo formalno objavljena u praevanđelju, jer se potpuni okvir apsolutnog neprijateljstva među žmijom i ženom ne dade shvatiti bez Marijine saradnje kod dijeljenja sviju milosti.

Nikad se također ne smije zaboraviti, da u praevanđelju objavljuje Bog nacrt čitavog otkupnog djela, po kojemu je nacrtu provedena obnova roda ljudskoga. Onaj pak, koji bi to djelo dijelio i otkupljenjem nazvao samo sticanje milosti, a ne i njihovo dijeljenje, shvatio bi objavu Božju, kako ćemo kasnije vidjeti, nepotpuno i krnje. Kad je dakle otkupno djelo objavljeno Kao jedan čin, a Marija u tom činu nerazdruživa saradnica, slijedi, da je ona saradnica i kod dijeljenja sviju milosti.

c) Snažni dokaz za Marijino posredništvo sviju milosti daju nam također Spasiteljeve riječi s križa: »Ženo, evo Sin Tvoj — Sinko evo majka Tvoja« (Iv. 19, 26—27).

Od opata Ruperta u 12. vijeku nabrojeno mnoštvo bogoslova nazrijeva u ovim riječima svečano proglašenje čovječanskog Marijinog majčinstva. Sv. Ivan bio bi prema tome predstavnik čitavoga čovječanstva i kao takovome upravio mu je Krist riječi: Eno Ti majke.

Neki dakako teolozi, čiji je međutim broj dosta malen, drže, da je Krist ovim riječima vršio samo čin sinovskog pieteta poskrbivši se, da mu majka iza njegove smrti nađe u Ivanu uzdržavanje i zaštitu. Iz Kristovih riječi dade se prema tome govoriti o Marijinom materinstvu prema nama samo u nekom širem, prenesenom smislu, prilagođenom — in sensu accomodato. Tako Suarez, Knabenbauer i dr.

No protiv toga govore i unutarnji i vanjski razlozi.

Zbog unutarnjih razloga izlaže primjerice V e n t u r a (La Madre di Dio, Madre degli nomini) nemogućnost ovog smisla ovako:

Krist je izgovorio one riječi u času, kad je život svoj davao za sve i podnosio smrt, koja se punim pravom može nazivati javnom, univerzalnom i zajedničkom sviju. »Među sinovima ljudskim«, govori Leo Vel., »samo je Gospodin naš onaj, u

kome smo svi propeti i umrli«. Izustio je spomenute riječi u času, kad se je rješavala stvar čitavoga svijeta, kad je svećenik sviju prinosio javnu žrtvu za sve.

I upravo stoga posve je nevjerojatno, da je Krist u ovom najsvečanijem i najjavnijem djelu, gdje nastupa kao reprezentant čovječanstva prinoseći javnu univerzalnu žrtvu, prekinuo javni karakter svoga djela. To bi se međutim dogodilo, da je spomenutim riječima Krist htio samo da dade neku nagradu svome učeniku i vremenitu pomoć svojoj majci.

Nema sumnje, da je čin pieteta voditi u posljednjim časovima brigu o majci, ali kad bi one riječi svojim značenjem bile odraz samo individualne skrbi sina za individualnu osobnu majku, čini se, kao da bi bila bačena golema sjena na uzvišenost službe i položaja, na općenitost i savršenost žrtve, koju je Krist u onaj čas vršio.

Stoga proglašenje Marijina majčinstva nad Ivanom i Ivanovo sinovstvo prema Mariji mimo osobni i privatni karakter imade i javno, univerzalno značenje, da tako ovaj Kristov testamenat bude u skladu s osjećajima, mislima i skrbi za opće dobro, što je Kristu, dok je kao univerzalna žrtva visio na križu, zacijelo više nego išta drugo zaokupljalo svu dušu i srce.

I ako se dakle u literarnom smislu u riječima Kristove oporuke imade razumjeti tek Ivan, a ono u mističkom smislu Ivan označuje sav rod ljudski. Pak i ako je tumačenje Kristovih riječi u mističkom značenju došlo u Crkvu tek kasnije, nipošto se ne može reći, da mistički smisao nije pravi smisao, koji nam je sv. pisac htio iznijeti, jer se po teološkim principima posvema lahko može dopustiti, da se potpuni smisao neke stavke sv. Pisma ne mora od početka potpuno uvidjeti i shvatiti. (Gl. Maria nel dogma cattolico del sac. Emilio Campana. Romae 1923 p. 226—232).

Ovom unutarnjem razlogu daje vrijednost općenito mišljenje Crkve, koja kroz četu ogromnog broja bogoslova, pisaca i puka drži, da je Marija pod križem proglašena univerzalnom majkom čovječanstva. A najvažnije je dakako to, da su to mišljenje opetovano naglasili vrhovni poglavari Crkve. Tako primjerice papa Pijo VIII. govori: »Djevica je majka naša, kojoj nas je predao Krist umirući na križu, da kao što on kod Oca tako ona kod Sina govori za nas« (Bulla: Praesentis-

simum). Napose je pak tu misao toliko puta u svojim enciklikama istaknuo papa Leon XIII. Tako n. pr. u Enciklici Adjutricem g. 1895. spomenuvši, da je Krist posebnu ljubav zasvjedočio prema čovječanstvu predavši Ivanu svoju majku kaže: »U Ivanu pak, što je uvjek držala Crkva, označio je Krist osobu roda ljudskoga«.

Tako bi evo tvrdnja, da je Marija pod križem označena majkom čovječanstva, bila oslonjena na veoma čvrste i jake argumente.

Da se ospori težina ove tvrdnje, pozivaju se neki na sv. Augustina, Hrisostoma i neke starije oce, koji su, kažu, svi osim Origena, koji nagovješta kasnije tumačenje, isticali, da je Isus na križu ovršio čin sinovskog pieteta. Međutim ova pozivanja ne vrijede mnogo. Mnogo imade odgovora, koji hoće da protumače sumnju, zašto stariji sv. Oci sve onamo do 12. vijeka ne pridijevaju Kristovim riječima drugo značenje osim izvršenje pieteta prema Majci. No među mnogim odgovorima, koji tu šutnju hoće da protumače, zacijelo je neoboriv i najsnažniji onaj, koji kaže, da u Crkvi pod providencijalnim vođenjem Duha Svetoga postoji neprestani napredak u shvaćanju dogme. To nije evolucionistički, objektivni razvitak, kakvog hoće modernisti, nego nadopunidbeni subjektivni, spoznajni proces. Usljed toga razvitka mnoge istine, koje se nekoć nijesu bile vjerovale izričito, nego su bile pripuštene tek in confuso, danas treba prihvatiti u distinktnom, izričitom i određenom smislu. Tako je i s proglašenjem Marijinog čovječanskog majčinstva, koje je Krist učinio na križu. Refleksija, na koju su kasniji vijekovi naveli kršćansku dušu, stavila je Kristov testamenat u svijetlo, što ga Duh Sveti nije dopustio starima.

Ali barem je Ivan — kažu — morao odmah shvatiti zamašaj Kristovih riječi. No čini se, da ih je on shvatio tako, kao da su upravljene direkte samo na njega, jer se u sv. Pismu kaže: Et ex illa hora accepit eam discipulus in suam. Na to odgovaramo ovako: Marijino čovječje majčinstvo imade neku širinu. Svi smo Marijina djeca, ali nijesmo svi na jednaki način Nekima je ona na savršeniji način majka nego drugima. Ivanu je bila majka na najsavršeniji način. Njegova privrženost i ljubav prema Isusu razlogom je, da je on bio ne samo preljub-

ljeni učenik Spasiteljev, nego i per excellentiam duhovni sin Marijin.

Na ovaj način dadu se protumačiti svi oni nježni odnosi Marije prema Ivanu, a da se kraj toga ipak ne mora zaključiti, da Ivan u onim riječima nije u Mariji upoznao univerzalnu majku sviju otkupljenika. Međutim, da se poteškoća još bolje riješi, spominjemo ovo: U riječima sv. Pisma treba razlikovati dva smisla, koja oba hoće Bog, koji nam preko sv. Pisma govori. Jedan je smisao literarni — doslovni, a drugi spiritualni, duhovni, tipički ili mistički.

Literalni je smisao onaj, koji izlazi neposredno iz riječi, kako se one upotrebljavaju u običajnom načinu govorenja. Tipički ili spiritualni smisao jest onaj, na koji nas upućuju ne riječi, nego stvari označene po rječima. Drugim riječima Bog nam tipički objavlja koju istinu ,kad nam je čini poznatom, ne po riječima, nego po stvarima. Tipični smisao uvijek pretpostavlja literalni, te se na njemu i osniva.

I literalni i tipički smisao jesu, kako rekosmo, namjereni od Boga i u tome stoji njihova razlika prema t. zv. prilagođenomu smislu — sensus accommodatus. Sofizam bi stoga bio, tko bi htio dokazivati neku dogmu iz prilagođenog smisla, ali ne bi bio, kad bi je dokazivao iz tipičkog ili mističkog smisla. Tako više puta čini sv. Pavao. Sredstva za upoznavanje mističkog nekog odlomka sv. Pisma jesu mnogostruka. Više puta nas o tom izvješćuje samo sv. Pismo. Tako sv. Pavao govori o mističkom značenju mnogih starozavjetnih mjesta. Drugi put se tipički smisao uspješno dokazuje iz naravi konteksta. Neoborivo svjedočanstvo za ovaj smisao jest auktoritet Crkve, koja ga otkriva, jer je ona postavljena autentičnim i nepogrešivim tumačem Bogom nadahnutih knjiga.

Izloživši ovo kažemo: Literarni smisao Isusovih riječi nije bio, da Mariju daje za majku sviju ljudi, ali je ovo majčinstvo zacijelo tipički, a nikako samo prilagođeni smisao — sensus accommodatus, Kristovih riječi.

Marija je dakle pod križem svečanim načinom proglašena našom majkom. Ona je to bila već i do onog časa, ali je za taj naslov dobila novo pravo po svojim bolovima i trpnjama, u kojima nas je rađala. To Krist svečano proglasuje i kraj toga hoće on, da proglasujući Marijino majčinstvo naglasi i označi

njezinu majčinsku službu, koju će od onoga časa trebati vršiti u budućim vremenima, prema riječima Leo XIII. (Enc. Adjutricem od 5. IX. 1895.): »Tako je s križa o njoj razglasio, kad je savkoliki ljudski rod u učeniku Ivanu njoj predao, da ga ljubi i njeguje; tako se napokon sama predala, da je onu baštinu neizmjernog napora, na samrti od Sina ostavljenu velike duše prigrlila i odmah počela sve obasipati materinskim uslugama«.

Ako pak sada pitamo, koji doslovni, prvotni i naravni smisao može Marijino majčinstvo proglašeno na križu imati za budućnost, onda je jasno, da ta majčinska služba može da uključuje samo Marijinu saradnju kod rađanja, gajenja, množenja i čuvanja svrhunaravnog života ljudi. Drugim riječima *ta majčinska služba uključuje Marijinu saradnju kod dijeljenja milosti*, jer se svrhunaravni život bez milosti ne može ni roditi, ni množiti ni čuvati. Ova se saradnja pače proteže na sve milosti, jer se Mariji daje majčinska služba bez ikakvog ograničenja, dakle obzirom na sve ljude i na sve potrebe njihova svrhunaravnoga života.

Nakon ovog što rekosmo, ne može se održati mišljenje onih, koji bi htjeli, da iza Kristovih riječi imade Marija doduše da vrši prema ljudima majčinsku službu, ali je za istinitost ovog naziva dostatno, da ona ljude ljubi i njih zaštićuje, a nije potrebno da se kaže, da ona nužno posreduje sve pojedine milosti. Ovako naziranje s jedne strane nema nikojeg temelja u samim riječima sv. Pisma, a s druge strane ono ruši istiniti pojam i sadržaj pravog duhovnog materinstva, koje se Mariji pridaje. Ako naime ona imade u svrhunaravnome pogledu biti majka, onda joj se u okviru duhovnog majčinstva imadu dati sve funkcije, koje se vrše u okviru naravnog majčinstva. Duhovna majka treba stoga da djecu duhovno rađa, hrani, pazi, i tako umnaža duhovni život, što drugim riječima znači, da ona posreduje i daje milost, koja nas jedina duhovno preporađa, brani, jača i uzdržava.

3. Crkvena tradicija i Marijino milosno posredništvo.

Marijina saradnja kod dijeljenja sviju milosti, za koju smo vidjeli, da nužno slijedi iz Marijine saradnje kod djela otkupljenja uopće i koja je zajamčena u sv. Pismu, zasvjedočena je također u crkvenoj tradiciji. Crkvena je tradicija ovu na-

uku zasvjedočila na dva načina: izričitim svjedočanstvima, u kojima se naglasuje Marijino univerzalno posredništvo i onim argumentima, u kojima se ističe načelno Marijino stanovište kao družice i saradnice u čitavom djelu otkupljenja bez ikakvog ograničenja, napose pak njezin majčinski snošaj prema ljudima.

a) Razvit ćemo najprije dokaz iz združenja Bl. Dj. Marije s Kristom u otkupnom djelu u čitavom njegovom opsegu.

No prije nego li dokažemo, da je Marija s Kristom najuže združena u otkupnom djelu u čitavom njegovom opsegu, treba da ponajprije kao nužnu premisu našeg dokazivanja naglasimo i izložimo tvrdnju, da je Kristovo djelo jedan, jedinstveni, moralno nedjeljivi čin. Ako je naime čitavo otkupno djelo: i sticanje milosti i njihovo dijeljenje sa nebesa jedan jedinstveni nedjeljivi čin, a za Mariju se naprotiv dokaže, da je ona kod našeg otkupljenja sudjelovala kao prava suuzročnica, onda logiči slijedi, da ona sarađuje i kod drugog dijela otkupljenja, kod dijeljenja milosti sa nebesa, kojeno je samo dio onog jednog jedinstvenog otkupnog čina.

Tvrdimo dakle ponajprije, da je otkupno djelo jedan jedinstveni i moralno nedjeljivi čin.

Svi događaji, koji su se redali od navještenja Bl. Djevice Marije, od Kristova rođenja do njegove smrti, uzašašća i kraljevanja na nebesima, nijesu slučajno slijedili jedan iza drugoga, nego su od vijeka predviđeni i određeni dijelovi jednog jedinstvenog nacrta otkupnog djela, koje je imao ovršiti Krist. To je i posve razumljivo. Jer ako Bog u svim svojim vanjskim djelima radi prema jedinstvenom, vječnom nacrtu svoga promisla, koliko je više sa svim svojim pojedinostima odraz jedinstvenog nacrta Božje svemoći i mudrosti djelo otkupljenja, kao najvrednije i najuzvišenije Božje djelo.

Ova je jedinstvenost međutim tako jasno zacrtana u sv. Pismu. Kod sv. Ivana (3, 16—17) čitamo: »Jer Bog tako ljubi svijet, da je predao jedinorođenoga Sina svoga, da nijedan, koji vjeruje u njega, ne pogine nego da imade život vječni. Jer Bog ne posla Sina svoga na svijet, da sudi svijetu, nego da se svijet spase po njemu.« Kristova otkupna misija sadrži prema tim riječima: njegovo poslanje — rođenje te privođenje čitavog svijeta i svakog pojedinca u nebesko kraljevstvo. Po Kristu se dakle spasava svijet. No pojam spasavanja svakog pojedinca

uključuje i pretpostavlja ne samo to, da je Krist prinio Ocu zadovoljštinu za naše grijehe i zaslužio nam neiscrpivo blago milosti, nego je u tom pojmu uključeno i primjenjivanje milosti. Uzalud bi naime Krist zaslužio milosti, kad nam ih ne bi primjenjivao. — Bez dijeljenja i primjenjivanja s nebesa onih milosti, koje je Krist zaslužio na križu, nema oproštenja grijeha, nema života duše, nema ulaska u nebo, nema spasenja. Prema tome otkupno Kristovo djelo, kojeno je s obzirom na sticanje milosti (redemtio in actu primo) završeno na drvetu križa, nastavlja se s obzirom na dijeljenje milosti (redemtio in actu secundo) do konca svijeta na nebesima, odakle Krist svojim milosnim utjecajem djeluje na duše pojedinaca onamo od prvoga poziva na milosni život do blaženog posjedovanja vječnoga kraljevstva. Prema riječima sv. Ivana očito je dakle, da je Kristovo otkupljenje jedno jedinstveno djelo.

Po sv. Pavlu Krist je poslan da podnese muku i smrt, i tako zasluži milost. Uskrsnuvši dolazi k Ocu, da bude naš odvjetnik i posrednik nastavljajući otkupno djelo u dijeljenju milosti i privodeći tako ljude u vječnu slobodu kraljevstva Božjeg. To otkupno Kristovo djelo trajat će do konca svijeta, do općeg suda. A tada, na koncu svijeta, »kad mu (Sinu) bude sve pokoreno, tada će se i sam Sin pokoriti onome, koji mu je sve pokorio, da bude Bog sve u svemu« (I. kor. 15_{28}).

Ta je jedinstvenost zasvjedočena i na drugim mjestima. Na čitavo svoje otkupno djelo gleda Božanski Spasitelj kao na jednu cjelinu i zato kad ulazi u svijet, kaže: »Gledaj o Bože, ja dolazim, da ispunim Tvoju volju« (Hebr. $10_{5, 7}$, Iv. 6, 38 sl.). Na koncu svoga života opet veli: »Oče, ja sam izvršio djelo, koje si mi Ti naložio« (Iv. 17_4, 19_{30}). Sve, što čini Krist nije samovoljno nego su djela, koja mu je naložio otac. U nacrtu otkupnog djela ništa dakle nije slučajno, nego je sve povezano. U njemu je bilo, da Židovi ubiju Krista, da ga Bog uskrsne, postavi sebi ob desnu i njemu podloži sve neprijatelje njegove prema riječima pisma: »Nije li trebalo da to Krist pretrpi i tako uđe u slavu svoju?« (Luka 24, 26).[9]

Evo s ovim jedinstvenim otkupnim djelom Marija je u najužoj vezi kao prava suuzročnica i saradnica. U tu je sa-

[9] Ch. Pesch: Die selige Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden, p. 121—123.

radnju ušla, kad je anđelu, koji joj je rastumačio i objavio sav nacrt spasenja, rekla: »Neka mi bude po riječi Tvojoj«. Od tog časa sarađuje ona na spasenju, dok to spasenje traje. A jer ono traje do konca svijeta i očituje se u dijeljenju milosti, nužno sarađuje i Marija u dijeljenju milosti kao nastavku onog otkupljenja, kod kojeg je počela sarađivati začevši otkupitelja.

b) Marijinu suradnju i združenje s Kristom u jedinstveni princip, koji je spomenuto djelo otkupljenja u čitavom njegovu opsegu zajednički izveo, svjedoči nam i iznosi tradicija u obliku načela: Marija je druga Eva, ona je zaručnica Kristova, zaručnica Riječi, ona je majka ljudi.

Mi smo već pokazali, kako nam tradicijski argumenat iz paralele Marija — Eva čvrsto svjedoči za Marijinu saradnju kod djela otkupljenja u opće (redemtio in actu primo). Da nam isti argumenat posluži i kao dokaz za Marijinu suradnju kod drugog dijela otkupljenja (redemtio in actu secundo), koji se vrši dijeljenjem sviju milosti, potrebno je ovdje tek naglasiti ono, što smo malo prije razvijali, naime, da je čitavo otkupljenje jedan jedinstveni nedjeljivi čin. Ako nam dakle tradicija govori, da je Marija načelna i nerazdruživa saradnica kod otkupljenja, onda nemamo razloga, da to otkupljenje suzujemo, nego treba da ga shvatimo u čitavom njegovom opsegu, u koliko dakle uključuje i dijeljenje milosti s nebesa. Iz principa dakle nerazdruživosti Isusa i Marije u jednom jedinstvenom otkupnom uzroku, što nam je u tradiciji zasvjedočio paralelom Marija — Eva te iz principa, da je otkupno djelo jedan jedinstveni čin, na čiju bit spada i otkupno djelo po smrti i križu i dijeljenje milosti, slijedi, da je Marija s Kristom združena i sada u dijeljenju milosti kao integralnom djelu otkupnog čina. Marija naime kod cjelokupnog otkupljenja uključivši dakle i dijeljenje milosti — treba da sudjeluje onako, kako je kod propasti sudjelovala Eva. Eva je pak od propasti sarađivala kao pravi uzrok i s Adamom rađala djecu grijeha. Marija kao njezina paralela u oprečnom smislu sudjeluje s novim Adamom — s Kristom kod otkupne žrtve kao pravnog temelja duhovne obnove i s njime u duhovnom bračnom vezu rađa obnovljenu djecu po milosti, koju kao počelo svrhunaravne obnove s Kristom s nebesa dijeli.

Za osvijetljenje naših tvrdnji spomenut ćemo uz druge citacije, koje već navedosmo, barem još neke: Sv. P. Chrysolog († 450) kaže: »Ova (Marija) jest majka onih, koji žive po milosti, ona (Eva) majka je onih, koji umiru po prirodi.«[10]

Sv. Efrem ju pozdravlja kao roditeljku riječima: »Zdravo sviju roditeljka«.[11]

Sv. Justin muč. († 163.) veli: »Mi znademo, da je Sin Božji izišao iz Oca prije sviju stvorova — i da je iz Djevice postao čovjekom, da istim putem, kojim je po zmiji nepokornost započela, primi i raspad.«[12]

Sv. Irenej († 202.) kaže: »Kao što je ona (Eva) — i za sebe i za cijeli rod ljudski postala uzrokom smrti, tako je i Marija — i sebi i čitavome rodu ljudskomu postala uzrok spasenja.«[13]

Sv. Epifanije pak ističe, da se Eva samo kao tip i samo u odnošaju prema Mariji može nazivati »majka živućih«. »Ova je«, — kaže Epifanije, — »koju je naznačila Eva, koja se u nekoj zagonetnoj tajni zove majkom živućih. Eva je naime tada nazvana majkom živućih, kad je već čula onu riječ: Zemlja si i u zemlju ćeš se povratiti (Gen 3, 19.) naime nakon učinjenog grijeha: baš to je vrijedno čuđenja, što se njoj poslije one povrijede daje tako sjajni pridjevak. Ako gledamo samo vanjštinu i one strane, koje su pristupne osjetilima, od ove je Eve na zemlji svaki puta izveden postanak ljudskog roda. Zapravo je ipak sam život na svijet uveden od Djevice Marije i Marija je nazvana majkom živih. Zato se po nekoj naznačenoj ličnosti Marija (u slici Eva) zove majkom živih.«[14]

c) *Drugi princip, pod kojim nam je tradicija zasvjedočila* Marijinu saradnju kod djela otkupljenja, a potom i kod dijeljenja sviju milosti jest Marijino majčinstvo prema ljudima. Prema tomu: *Marija je naša majka,* — dakle posrednica sviju milosti.

Neosporiva je činjenica, da je danas univerzalno materinstvo Bl. Dj. Marije općenito priznato u cijeloj Crkvi. Ova

[10] Sermo 140 de Assumpt. M. P. L. 50, 576.

[11] De ss. Genitr. laudibus. Opp. III. p. 576 (Terrien 1. c. III. p. 72.).

[12] S. Justinus, Dialogus cum Tryphone n. 100 P. L. 7. 6.

[13] *Contra haereses l. 3. c. 22. n. 4.*

[14] Haer. 78. n. 18. P. G. 42, 727, 730.

činjenica dolazi do izražaja u nauci i praktičnom životu Crkve. Marija je općenito nazivana »naša majka«, »majka kršćana«, »majka sviju ljudi«. Ali hoćemo li, da iz općenitog zaziva Bl. Dj. Marije kao naše majke na temelju tradicije izvedemo zaključak, da je ona posrednica sviju milosti, onda treba dokazati, da Marijino majčinstvo sadrži u sebi direktni, objektivni, istinski, majčinski odnošaj prema pojedinim kršćanima te da dosljedno sadržaj općenitog Marijinog majčinstva, kakvo se ono javlja u dokumentima tradicije, nije samo u tome, što je ona fizička majka Spasiteljeva, a tek po nekoj analogiji i naša majka.

Sv. oci govore posve jasno o duhovnom materinstvu Marijinu prema ljudima. To je materinstvo u pravom i objektivnom smislu te je po njemu bl. Djevica Marija u neposrednom direktnom majčinskom odnošaju prema svim otkupljenicima, braći i udovima Kristovima.

Tomu su svjedoci već najstariji dokumenti kroz prva tri vijeka.

Izričito zazivanje Marije kao naše majke ne nalazimo doduše u djelima otaca kroz prva 3 vijeka, jer je njihova pažnja bila zaokupljena drugim pitanjima. No iako nema izričitih zaziva, ali se već i u to doba u djelima otaca nalazi ideja, koja formalno priznavanje Marije kao univerzalne duhovne majke čovječanstva u sebi uključuje te iz koje se je dosljedno izričito zazivanje Marije kao naše majke razvilo kao iz svoga korijena i klice. Ta je ideja Marije kao druge Eve, paralela Marija — Eva. U toj pak ideji, kako vidjesmo,[15] sadržano je saopćivanje i davanje svrhunaravnoga života. Po sv. Ocima je naime Marija, kako već vidjesmo, druga Eva, koja s Kristom, drugim Adamom, u nerazrješivoj vezi čini i jest počelo novoga, svrhunaravnga života. Kao što je naime s Adamom, prvim uzrokom, princip naravnoga života i Eva, tako je i Marija s Kristom princip svrhunaravnoga života. I to Marija je s Kristom uzročnica svrhunaravnoga života i majka živućih na jednaki način, u jednakoj ovisnosti i podređenosti prema Kristu, u kojoj se nalazi Eva prema Adamu, prvome uzroku smrti.

[15] Gl. B. Smotra 1924. br. 3. str. 334—339.

Sv. oci dakle vide u pojmu druge Eve sadržanu ideju univerzalnog materinstva Božjeg, koje se očituje u saopćivanju i davanju svrhunaravnoga života. Ova misao, rekosmo, sadržana je u nazivu druge Eve, a sve se izrazitije zapaža kasnije, kad se Marija izričito naziva našom majkom, koja svojoj djeci daje i saopćuje svrhunaravni život.

Za obrazloženje ove tvrdnje navest ćemo još barem neke otačke svjedoke.

Sv. Jeronim u pismu, kojim tješi neku Paulu zbog smrti njezine kćerke Basilise stavlja u usta pokojnice ove tješiteljne riječi za majku: »Ja za tebe imadem Mariju, majku Gospodinovu.«[16] Mjesto svoje tjelesne majke imade novu majku Mariju.

Ivan Damaščanski stavlja u usta Mariji, koja umire, ovu molitvu na njezinog božanskog Sina: »Tješi zbog moje smrti moju predragu djecu, koju Ti se svidjelo nazvati braćom.«[17]

Jednako je u to doba odlično govorio o Marijinom majčinskom saopćivanju svrhunaravnog života carigradski patrijarha sv. German.[18] Isto je tako tu misao majčinstva, koje se odražava u davanju svrhunaravnog života izrazio u homiliji »in dormitione b. Mariae« nazivajući Mariju posrednicom. Dakako nije još tada posvema jasno i u potpunom okviru predočen sav sadržaj ovog majčinskog posredništva. Pogotovu je razumljivo, što je iza efeškoga koncila postalo više predmet teološkog raspravljanja ne Marijino posredništvo i odnošaj prema nama nego njezino Božje materinstvo. Stoga u Marijinom materinstvu dolazi ideja druge Eve u pozadinu, dok preteže misao Bogorodice. No misao druge Eve se ipak uvijek javlja, kada se govori i spominje saradništvo i posredništvo kod djela otkupljenja. Tako primjerice sv. Augustin veli: »Ona jedina gospođa, nije samo duhom nego također i tijelom i majka i djevica. I to, nije ona duhovna majka naše glave, koja je Spasitelj naš, iz kojeg je što više i ona sama duhovno rođena; jer svi, koji u nj vjeruju, među kojima je i ona, s pravom se nazi-

[16] Ep. ad Paulam n. 6. P. L. 22, 472.

[17] Hom. in dorm. B. M. V. n. 10. P. G. 96, 736.

[18] P. G. 98, 344, 345, 348.

vanju »sinovi vjerenika« (Mat. 9, 15): ali je očito majka njegovih udova, što smo mi, jer je sarađivala ljubavlju, da se rode u crkvi vjernici, koji su članovi one glave. Tijelom je pak ona majka i glave.«[19]

Na drugom mjestu opet veli: »Promotrimo, koja je ono djevica, tako sveta, da se Duh Sveti dostojao posjetiti ju, tako lijepa, da ju je Bog izabrao za zaručnicu, tako plodna, da je njezino koljeno ispunilo cijeli krug zemlje, tako čista, da je iza poroda ostala djevica. Zar nam u Mariji ne dolazi pred oči crkva?«[20]

Kod Augustina se dakle nalazi ideja o duhovnom materinstvu Marijinu prema članovima mističnoga Kristova tijela. To je materinstvo drugo i različito od tjelesnog materinstva, kojim je u vezi prema glavi, niti je materinstvo o kojem govori sv. Augustin samo pjesničko proširivanje tjelesnog Marijinog majčinstva.

Cyril Aleks pak veli: »Slavimo hvalospjevima neprestano djevicu Mariju t. j. sv. Crkvu, njezina Sina i neokaljanog zaručnika.«[21]

Obazirući se dakle na otačku nauku o materinstvu Marijinom prema nama kroz prve vijekove priznajemo, da u tim dokumentima Marijino materinstvo u odnosu prema pojedinim kršćanima nije još izraženo u takvom svijetlu, da se ne bi mogla iznijeti nikoja poteškoća, ali stoji, da je ta ideja koncem 8. i početkom 9. vijeka bila veoma općenita i živa pojava u kršćanskoj svijesti. Tome je primjerice odličnim svjedokom Petar Siculus.[22] On pripovijeda, kako je car (Leo Izaurijski) dao pred patrijarhu dovesti jednog Maniheja, da se pred njim odreče hereze. Patrijarh je na nj stavljao razna pitanja, a Manihejac bi na njih davao naoko ispravne odgovore, kojima je dakako mislio drugo. Tako ga je patrijarha pitao: »Zašto ne častiš i ne štuješ sv. Bogorodice?« Manihejac odgovara: »Proklet da je, koji ne časti presvete Bogorodice, u koju je unišao naš Gospodin Isus Krist, nas sviju majku.« Povjesničar ovdje dodaje:

---

[19] De st. virginitate c. 6. P. L. 40, 399.
[20] Serm. 121 in Nat. D. 5, 5 P. L. 39, 1989.
[21] Hom. div. IV. P. G. 83, 117.
[22] P. G. 104, 1283.

»On je pod tim razumijevao nebeski Jeruzalem, u koji je kao naš preteča unišao Krist.«[23]

Svjedočanstvo je veoma vrijedno, jer je Manihejac mogao reći, da je Marija majka sviju nas jedino stoga, što je to bilo katoličko mišljenje.

Sv. Anzelmo moli: »O Marijo, Bog te je, kako se nadamo, za to učinio svojom majkom, da ti budeš majkom sviju onih, koji u tebe vjeruju?«[24] On je naziva začetnikom, majkom, života i spasenja.

Tako je evo Marijino majčinstvo prema nama sad sa slabijim sad sa jačim i izrazitijim oznakama davanja i saopćivanja duhovnih dobara bilo ispovjedano kroz vijekove do u najnovije doba, kad je njegova općenitost i dogmatska opravdanost priznavana i od samih protestanata. Sam Luter još nakon svoga otpada u svojoj Postili kaže: »Velika je čast i osobita utjeha za kršćanina držati Mariju za pravu majku, kao što Krista drži za svoga brata, a Boga za svoga oca.« Priznaje dakle, da je Marijin majčinski odnošaj prema nama tako realan, kao što je realan Božji očinski odnošaj.

Tako je evo sva tradicija prožeta vjerom u općenito Marijino majčinstvo prema svim ljudima. Kad se dakako pita za razlog, zašto je tradicija nazvala Mariju majkom kršćana, onda treba reći, da se je ovo vjerovanje i zazivanje Marije moglo razviti samo na temelju jedne druge spoznane premise, na temelju naime stvarne Marijine saradnje kod djela otkupljenja kao suuzročnice i supočela. Shvativši otkupljenje u čitavom njegovom opsegu, u koliko se naime provodi još i sada po dijeljenju milosti, i ugledavši u tom djelu Mariju kao aktivnu saradnicu, suuzročnicu, suroditeljku svega, što u redu otkupljenja dobiva, nužno ju je tradicija nazvala majkom. I ova ideja univerzalnog materinstva dodaje k ideji Marijine saradnje kod djela otkupljenja samo to, da saopćenje svrhunaravnog života, kod kojeg sudjeluje Marija, uključuje u sebi pravi majčinski odnošaj.

d) Ovakva izrazita ideja Marijinog općenitog materinstva, u koliko izričito uključuje Marijinu saradnju kod dijeljenja svr-

[23] Hist. Manich. cp, 29.

[24] Oratio 47. P. L. 158, 945.

hunaravnog života uopće, a napose kod izvođenja otkupljenja, naročito se odrazila u dokumentima novijih papa.

Tako Pijo IX. u Enciklici od 2. II. 1849. kaže: »Božja je volja, da mi nadu, milost, spasenje, ukratko sve imademo po Mariji.«

Leo XIII. (Enc. 15. VIII. 1889.) veli: »Presveta Djevica kao što je majka Isusova, tako je i majka sviju vjernih.«

Pijo X. (Osservatore Romano 27. V. 1905.): »Po Mariji oprašta Bog grješnicima; ona je naša pomoć i naša utjeha; ona je među nebom i zemljom posrednica božanske milosti, na nju treba da upravljate svoje molitve.«

Kako se iz citiranih dokumenata vidi, sv. Oci pape uz Božje materinstvo naglasuju upravo stvarni majčinski odnošaj prema ljudima, koji se očituje u saopćivanju svrhunaravnoga života.

Ovaj odnošaj ističe osobito papa Leo XIII. i to u Enciklici »Adjutricem populi« i »Augustissimae Virginis«,[25] gdje Kristove riječi: »Evo Tvoja majka« i »Evo Tvoj sin« tumači upravo u smislu stvarnog majčinskog odnošaja prema ljudima. Obraćajući se naime na istočnu i zapadnu Crkvu kaže: »U Ivanu je Krist prema postojanom shvaćanju Crkve označio cijeli rod ljudski, a osobito one, koji će se puni vjere, prisloniti uz njega.« Svi ju stoga treba da privatno i javno štuju kličući joj: »Monstra Te esse matrem — pokaži, da si majka«. Marijin odnošaj prema nama upravo zato, jer je majka, jest sadržajem svojim bitno različit od odnošaja ostalih svetaca.

Kako u Mariji treba razlikovati dvostruko majčinstvo i kako se Marijino majčinstvo prema nama ne može iscrpsti time, što je ona fizička mati Božja, također je papa jasno istaknuo u Enciklici »Fidentem piumque«, gdje ovako govori:

»Ipak se mi nikako ne možemo zasititi slaveći Majku Božju, koja je zaista predostojna svake hvale, i preporučajući odanu ljubav prema istoj majci ljudi, koja je puna milosrđa, puna milosti . . .«

Ovu misao još jače ističe u Enciklici »Magnae Dei Matris«, gdje kaže, da nam je Krist dao pravo svoju majku nazivati na-

---

[25] 5. IX. 1895.

šom kao što nam je dao Oca svoga da ga nazivamo našim. Kao što je dakle Bog naš otac ne samo time, što je Kristov otac, nego po direktnom očinskom snošaju prema nama, tako je dosljedno i Marija naša majka ne samo time, što je Kristova majka, nego što postoji stvarni, direktni majčinski snošaj i briga prema nama.

I upravo ovo univerzalno, stvarno Marijino majčinstvo prema nama jest temelj, na kojem papa osniva svu pobožnost kršćanskoga puka prema Mariji.

Ovu je istinu već prije naglasio papa Benedikto XIV. u »Bulla Auerea«, gdje se potvrđuju i preporučuju Mar. kongregacije. Tu papa oslanjajući se na riječi: »Ecce mater tua« kaže, da je kat. Crkva poučena u školi Duha Svetoga uvijek ispovijedala svoje djetinje štovanje prema Mariji kao ljubljenoj majci, koju joj je umirući Krist ostavio u oporuci. Doista ova preporuka kongregacije ne bi imala smisla, kad Marija ne bi prema nama stajala u istinskom, stvarnom materinskom odnošaju.

Ovu je misao tako jasno naglasio i Leo XIII. u Enciklici »Octobri mense«. Istaknuvši naime, da je Krist Bl. Djevici Mariji u učeniku Ivanu preporučio sav svijet, da se za nj brine ovako nastavlja:

»tako se napokon sama (t. j. Marija) predala, da je onu baštinu neizmjernog napora, na samrti od sina ostavljenu velike duše prigrlila i odmah počela sve obasipati materinskim uslugama.«

Ovaj majčinski snošaj prema djeci bio je prema papinim riječima od početka predmet vjere puka. Ovako naime kaže papa:

»Još od početka sa najvećom radošću osjetiše sveti Apostoli i Kristovi vjernici, da je odluka dragog milosrđa od Boga stavljena u Mariju i od Kristova zavjeta odobrena; to isto osjetiše i poučiše časni Crkveni Oci i u tom se jednodušno složiše u svako doba sva kršćanska plemena. To isto govori i neki vele rječiti glas, koji provaljuje iz prsiju svakog čovjeka kršćanina i onda, kad čitava povijest i sva književnost šuti. Zaista nemamo ničem drugom nego božanskoj vjeri pripisati, što nas neki svesilni nagon tjera i umiljato vuče k Mariji.«

Očito je dakle, da je na temelju tradicije univerzalno Marijino majčinstvo i njezino majčinsko posredovanje svrhunaravnog života u čitavome njegovom opsegu danas općenito ušlo u svijest vjernika i da ga naučavajuća Crkva iznosi kao dio svoga naučanja ne gledajući u njemu nikoju novu nauku, nego samo logički i organski razvitak iz onoga, što je već u najstarije doba bilo sadržano u paraleli Marija — Eva, a kasnije poprimalo sve izrazitije forme u zazivima: Majka naša, majka kršćana i t. d. Slijedi dakle, da nam je naziv: Marija, naša majka, kako nam ga iznosi tradicija, čvrsti dokaz za Marijino posredništvo sviju milosti.

e) No protiv ovakvog shvaćanja Marijinog univerzalnog majčinstva iznose protivnici velike teškoće govoreći, da je Božje materinstvo Bl. Dj. Marije dostatan uzrok za sve ono štovanje, koje se pod nadzorom i vodstvom crkvenoga učiteljstva zapaža i razvija u kršćanskoj svijesti vjernika. Fizičkim materinstvom Božjim — govore ovi — iscrpljena je sva dogmatska podloga sve Marijine časti, štovanja i zazivanja, i ono nam dostatno tumači sve dokumente tradicije.

Razlika je u shvaćanju ova: Protivnici priznavaju samo jedno jedino zbiljsko materinstvo Marijino, naime to, da nam je ona rodila Krista. Prema tome ideja o univerzalnom materinstvu Božjem, imade ovaj jedini dogmatski smisao: Marija je majka sviju nas, u koliko je rodila Krista. Protiv toga tvrdimo, da mimo ovog materinstva, po kojem bi Marija bila naša majka tek preko i zbog toga, što je rodila Krista, stoji Marija u neposrednim majčinskim odnošajima s pojedinim kršćanima. Dakako, da ovo neposredno duhovno materinstvo prema svima ljudima imade svoj izvor i temelj u fizičkom materinstvu Božjem.

Protiv dokaza iz sv. otaca uvijek se može iznijeti ova teškoća: Iako je naime univerzalno materinstvo Marijino sadržano i naučavano od sv. otaca u paraleli Marija-Eva, a to je kasnije, kad se izričito počelo Mariju nazivati našom majkom, majkom kršćana i posrednicom života iz Krista, kao razlog za to navađano uvijek božansko materinstvo Marijino. Iz toga materinstva, kao što to čini Augustin, izvođeno je univerzalno materinstvo prema nama: jer je Marija Kristova majka, ona je

i naša majka. Kasnije se sve više jedino iz božjega materinstva izvode sve Marijine odlike pak i općenito materinstvo prema nama. Kažu dakle protivnici: Po nauci otaca i bogoslova Marija je majka ljudi u toliko i u tom smislu, u koliko je majka Kristova — Theotokos. Time je, kažu, iscrpeno sve njezino dostojanstvo.

Dobro rješenje ove teškoće zamašno je za svu Marijologiju. »Marija je naša majka, jer je Kristova majka«, to su riječi, kojima se izražavaju sv. oci i bogoslovi i u kojima uopće dolazi do izražaja shvaćanje kat. Crkve. No razlika je u ovome: Mi shvaćamo, da riječ »jer« označuje objektivni razlog, koji među sobom veže dvije istine. To jest, mi kažemo: Istina: Marija je majka naša, ona stoji prema nama u vezu objektivnoga, istinitoga majčinstva, imade svoj objektivni razlog u drugoj istini, što je Marija majka Kristova. Ovo majčinstvo je uzrok i izvor onog majčinstva prema ljudima. Protivnici pako hoće, da riječ »jer« označuje okvir majčinstva. To jest oni vele: Marija je naša majka samo u toliko, u koliko je Kristova majka. Jedina objektivna istina, jedino stvarno majčinstvo jest to, što je Marija mati Kristova. Ta doduše činjenica daje nama razlog, da ju mi nazivamo svojom majkom, ali jedini stvarni uzrok i jedini pravi smisao toga majčinstva prema nama jest taj, da je Marija rodila Krista.[26]

Međutim ako zagledamo u tradiciju, sv. oce, bogoslove i svu crkvenu nauku, jasno je, da je Marija smatrana uvijek pravom našom majkom, koja stoji u stvarnom majčinskom odnošaju prema svim ljudima. To se doduše majčinstvo osniva na majčinstvu Božjem, ali ono je u sebi istinito, stvarno. Nauka pak, da se Marija naziva i jest naša majka samo u toliko i samo zato, jer je Kristova majka, ruši svaki stvarni sadržaj majčinstva i protivi se dosljedno čitavoj tradiciji i crkvenom shvaćanju. Kad bi sav sadržaj Marijinog majčinstva prema nama bio samo u tome, što je Marija rodila Krista, onda bi nam ostao posvema nerastumačiv sav život Crkve, njezine svetkovine i kult, koji nužno predpostavlja u Marijinu majčinstvu ne čisto fizičko ra-

[26] Schüth: Mediatrix p. 46—50.

đanje Krista nego i stvarno vršenje majčinskih dužnosti, unutarnju vezu i utjecaj na naš duhovni život.

Marijin dakle naslov — naša majka, kako nam ga daje tradicija, ne može biti iscrpljen samo fizičkim materinstvom božjim, nego je njegov značaj majčinsko saopćivanje i davanje svrhunaravnoga života ili dijeljenje sviju milosti.

f) Druga teškoća, koju iznose protivnici jest, da se Marijina saradnja kod djela otkupljenja, u koliko nam je ona saopćena po dokumentima tradicije pod naslovom Marija-majka ljudi, imade razumjevati samo kod otkupljenja uopće (redemtio in actu primo) kod sticanja milosti, a nipošto kod primjenjivanja otkupljenja (redemtio in actu secundo) ili dijeljenja milosti.

Na to nam je odgovoriti, da dokumenti tradicije ne čine ovog ograničenja. Po tradiciji, kako vidjesmo, Marijino majčinstvo jest odraz i oznaka za nerazriješivu i trajnu i univerzalnu Marijinu saradnju kod čitavog otkupnog Kristova djela, kod svega dakle, što je Krist za naše spasenje učinio i što sada čini.

Međutim kad bi se i svi dokumenti tradicije mogli istumačiti u tom smislu, da oni govore o Marijinoj saradnji samo kod sticanja milosti, opet bi stajalo, da nam je Marijino univerzalno majčinstvo čvrsti temelj za tvrdnju, da je ona posrednica sviju milosti. U tom bi naime slučaju Marijino majčinstvo prema ljudima kao odraz njezine saradnje kod sticanja milosti bilo poradi unutarnje veze između saradnje kod sticanja i dijeljenja milosti, pravni naslov za tvrdnju, da je Marija i dijelnica sviju milosti.

(Nastavit će se.)

Kuriozno tumačenje nekog teksta sv. Tome Akvinskog.

Priopćio: **Dr I. A. Ruspini.**

»Vesnik Srpske Crkve« od marta o. g. str. 177—198. donosi iz pera jeromonaha Dr. Irineja Gjorgjevića članak pod naslovom »Pravoslavlje i socijalni problemi«. U opasci na str. 177. zabilježeno je, da je to: »Predavanje, održano u Nedelju Pravoslavlja u velikoj dvorani Univerziteta u Beogradu, 4. III. 1928. g.«.

U članku veli se (na str. 181.—182.): »Diletantski poznavaoci srednjevekovnog Zapada bi na osnovu iznesenih činjenica očekivali da Crkva, kao duhovnija i idejnija, iz ovog nedelikatnog hrvanja sa državom izađe kao pobedilac i sprovede socijalne reforme na hrišćanskim načelima. No u Crkvi je gospodarilo ukočeno, statičko shvatanje i društva i religije.[1] Hrišćanski, socijalno napredniji duhovi, koji su državu i Crkvu smatrali za progresivne zajednice, bili su izloženi opasnosti da više ili manje postanu jeretici ili bar antiklerikalci. Izuzev njih, retko je ko i uvidao da hrišćanstvo ima specifično svoja načela socijalnog života, osem u koliko se ticalo ličnog moralnog života u užem smislu. Čak i najistaknutiji teolog Srednjeg Veka, Toma Akvinski, ma koliko da je bio ispred svoga vremena, definitivno je pisao: »Što se tiče spoljašnjih obaveza, novi zakon ne sme ništa dodavati starom«. (Nota 1. »Lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora«. — Summa Theol. I, 2, 108, art. 2.)[2] Vođena tako ukočenim shvatanjem socijalne misije hrišćanstva, Crkva je preko sveštenstva marljivo motrila da svaka u tadašnjem feudalnom uređenju postojeća društvena klasa izvršuje svoje dužnosti prema onima iznad kao i prema onima ispod sebe.«

Tekst sv. Tome, koji (okrnjen) glasi: »Lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora«, prevodi Dr. J. Gjorgjević: »Što se tiče spoljašnjih obaveza, novi zakon ne sme ništa dodavati starom«. Ovaj je prijevod posve pogrešan. Izraz debuit nije prezent, već perfekt. Glagol debere ne znači tu smjeti, već trebati. Izraz lex nova ne znači svaki novi zakon, već novozavjetni božanski ili evangjeoski zakon; izraz lex vetus ne znači svaki raniji zakon, već starozavjetni božanski zakon. Pravi je potpuni

[1] Tko da se ovdje ne sjeti one narodne: Rugala se sova sjenici . . . !

[2] Potcrtano po nama.

smisao upitne rečenice sv. Tome: Budući da se u Staromu Zavjetu,[3] što se tiče spoljašnjih čina, nalaze svi moralni principi, to nije potrebno bilo da Novi Zavjet u ovoj stvari išto dodade Starom Zavjetu. Navodimo kontekst,[4] iz kojega je sve ovo očevidno.

»Art. II. Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit.[5] Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit... Conclusio. Lex nova exteriores actus[6] sacramentales et morales, qui de se ad rationem virtutis pertinent, praecipiendo vel prohibendo, sufficienter determinavit;[7] caeterorum vero actuum exteriorum, quosdam singulorum hominum, quosdam ecclesiae praesulum reliquit arbitrio. Respondeo dicendum quod sicut dictum est (art. praec.), lex nova in exterioribus illa solum praecipere debuit vel prohibere, per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per se ipsum... Rectus autem gratiae usus est per opera charitatis; quae quidem, secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad praecepta moralia, quae etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda.[8] Determinatio autem praedictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinet ad praecepta caerenomialia legis; in ordine vero ad proximum, ad judicialia, ut supra dictum est (qu. XCIX, art. 4); et ideo quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit, ideo non cadunt sub praecepto novae legis; sed relinquuntur humano arbitrio;[9] quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent singillatim ad unumquemque, quaedam vero ad praelatos temporales vel spirituales, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit[10] praecipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta et moralia praecepta, quae de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia huiusmodi.«

Tko ovo i jednom samo pročita, mora da se čudom čudi, kako je Dr. Irinej Gjorgjević mogao, pa još pozivom na sam tekst, pripisati sv. Tomi i katoličkoj nauci skrajnu (sit venia verba) glupost:

---

[3] T. j. u dekalogu.

[4] Summa theol., 1a 2ae, qu. 108, art. 2.

[5—10] Potcrtano po nama.

da novi ljudski (građanski, crkveni) zakon, što se tiče spoljašnjih obaveza ili čina, ne smije ništa dodavati ranijem zakonu.

U takovom se eto svjetlu i u Vesniku Srpske Crkve i na akademičkom tlu svećenstvu i drugoj inteligenciji prikazuje u dvadesetom vijeku pod vidom znanosti nauka najboljeg katoličkog teologa i same Crkve!

Mi uostalom ne vjerujemo, da je Dr. I. Gjorgjević u ruci imao Summu sv. Tome, već držimo, da je ovdje, po već uobičajenoj tamo metodi, svoju kurioznu tvrdnju bez svake akribije naprosto prepisao iz kakvog protestantskog auktora pak prepuštamo cijenjenim čitateljima, da odluče, da li taj auktor zajedno sa Dr. I. Gjorgjevićem spada u » »diletantske poznavaoce srednjevekovnog Zapada«.

Kaptolska tvrđava Sisak.

Dr. L. Ivančan.

Godine 1524. pisao je kralj Ljudevit, zagrebačkomu Kaptolu, da Petar Erdödy (Erdevdy) nećak glasovitoga kardinala i ostrogonskoga nadbiskupa, kani na utoku Kupe u Savu sagraditi tvrđavu, ali da ne imade u tu svrhu potrebni kamen, stoga je zamolio kralja, da zatraži Kaptol i zagrebačkoga biskupa, neka bi Erdödiju dali kamenje njekadanjega grada Siska, koje uzalud leži od gradskih ruševina po ondješnim poljanama. Ta bi tvrdava mnogo koristila cijeloj kraljevini Slavoniji, pak stoga kralj savjetuje Kaptolu, da toj želji Petra Erdöda udovolji. Istodobno javlja, da je o toj stvari pisao i biskupu. (Marčelević, Synopsis diplomatum, u metrop. knjižnici.)

Kraljevo pismo ne nalazi se danas više u kaptolskom arkivu, već je samo regest kanonika Marčelevića poznat, a znade se i to, da kaptol nije prema kraljevoj želji dao Petru Erdödyju kamenje od ruševina staroga sisačkoga grada, već je u potonje doba sam gradio sisačku tvrđavu, upotrijebiv za tu gradnju bez dvojbe kamenje od ruševina njekadanjega grada Siska.

Petar Erdödi hotio je valjda stoga graditi kod Siska utvrdu, da zaštiti svoj posjed Moslavinu od turskih provala, odnosno od osvojenja toga posjeda. Čega se je Petar Erdödy bojao, to se je skoro i dogodilo, jer su već god. 1545. Turci Moslavinu zauzeli. Pošto su Turci osvojili Jasenovicu, bijaše im slobodan prolaz u zemlju medu Savom i Dravom, stoga se je već g. 1544. nastojalo oko toga, da se koje mjesto na Savi utvrdi, te time zapriječi daljnja provala u zapadne krajeve. Kaptolske utvrde onkraj Kupe, naročito gornji i doljni Gradac te stara Petrinja, bile su preslabe, da odupru tur-

dorfa, da je kaptolsku molbu kod kralja preporučio. (Act. Cap. ant. fasc. 107. nr. 182.)

Poslije toga vremena nije bilo više turskih znatnijih provala u sisačkoj okolici, premda su još uvijek izabirani sisački špani, kako se to razabire iz albuma, u koje su upisivani razni kaptolski službenici. Borba proti Turcima se je prema koncu XVII. stoljeća vodila u istočnoj Slavoniji, istodobno sa borbom, koja se je proti Turcima vodila radi Ugarske.

Kada je pako sredinom XVIII. stoljeća utemeljena banska krajina, koja je dopirala sve do Kupe, tada je u opće prestala važnost sisačke tvrđave, ali ju je ipak Kaptol uzdržavao sve do godine 1872. kada je žalibože prodana nekomu Pajanoviću i to uz bezcjenu. (Kapt. Arkiv, vidi zapisnik god. 1872. broj 1031.)

Stolna crkva u Senju sa zvonikom iz godine 1000.

Pod gornjim naslovom napisao Dr. Josip Frančišković, kanonik, zanimljivu historičko-liturgičku raspravu u »Bogoslovnoj Smotri« god. 1927. br. 4. Raspravu je završio riječima: »I biskup je Maurović radio na obnovi stolne crkve u većem opsegu, te je hrvatska vlada i dovoljnu svotu tečajem više godina dopitala (i radnice tvornice duhana sabrale su za jedan oltar), no natezanjem, što i kako da se restaurira, nadošao je svjetski rat, koji je sve lijepe osnove pomeo, pa i senjska katedrala čeka na bolja vremena i dobrotvore.«

To je napisano bona fide, no nekim su krugovima ove riječi dale povoda, te su stali pitati: što je sada s onim novcem, koji je hrvatska vlada tečajem više godina doznačivala za restauraciju senjske stolne crkve, gdje se taj novac sada čuva, ili u što je eventualno potrošen?

Na to pitanje svakako je od potrebe odgovoriti, da budu umireni službeni krugovi, pa to i činimo ovim recima, koji će ujedno nadopuniti spomenutu raspravu.

Biskup senjski i modruški Dr. A. Maurović obratio se bio na kr. zemaljsku vladu, odjel za bogoštovlje i nastavu u Zagrebu s predstavkom, da doznači potrebitu novčanu svotu za restauraciju stolne crkve i za gradnju tornja. Zemaljska je vlada 26. siječnja 1899. odgovorila bisk. Ordinarijatu u Senju, da je pripravna izvesti restauraciju stolne crkve i gradnju zvonika te doprinijeti u tu svrhu iz autonomnoga proračuna trošak od 100.000 Kruna, i to u godišnjim obrocima od 10.000 K. počevši od slijedeće godine, u kojoj će otpasti prinos za prvostolnu crkvu zagrebačku.

Gradnju novoga tornja uz senjsku katedralu dozvolila je zemaljska vlada otpisom od 12. ožujka 1900. po osnovi izrađenoj od arhitekta Josipa Vancaša. Toranj je sagrađen god. 1900. Kako se razabire iz pohvalbenoga zapisnika sastavljenoga u Senju 27. srpnja 1901., potrošeno je za toranj 33.571 Kruna. Tu je svotu namirila zemaljska vlada.

Budući da se poradi poratnoga silnoga pada naše valute nije moglo više misliti na umjetničku restauraciju stolne crkve, to je biskup Dr. J. Marušić sporazumno sa senjskim stolnim kaptolom ishodio kod vlade, da se u crkvi radikalno popravi sve, što je bilo trošno. Na to je zemaljska vlada otpisom od 22. lipnja 1923. odredila, da se biskupskom Ordinarijatu pošalje novac, što ga je vlada kroz više godina doprinosila u svrhu restauracije crkve te ga deponirala kod Hipotekarne banke u Zagrebu i kod I. hrv. štedionice u Zagrebu, naime iznos od 40.371 Dinara. No kako to nije dotjecalo za sve popravke, doznačila je vlada jošte novčanu svotu od 6.458 Din. Tako je svotom od blizu 47.000 Dinara u godini 1923. uređeno na katedrali pročelje, popravljena su postrana pročelja, radikalno je popravljen krov crkve, popravljeni su prozori i vrata, jednom riječi izvedene su sve potrebite zidarske i stolarske radnje pod nadzorom građevne sekcije na Sušaku.

Osim toga su g. 1925. temeljito očišćeni svi žrtvenici, popravljene su klupe i sve željezne naprave, obnovljena je pozlata na velikom oltaru i s temelja je uređen i pozlaćen biskupski tron. Za taj je rad izdano 10.125 Dinara iz milostinje i milodara župljana.

Za obnovu oltara Majke Božje od sedam žalosti sabrale su u svoje doba radnice tvornice duhana u Senju 6000 Kruna. Taj je novac uložen u štedionici do boljih vremena, jer se danas s tako neznatnom svotom ne može renovirati žrtvenik.

Isto je tako koristonosno uložen i doprinos od 20.000 Kruna za obnovu glavnoga žrtvenika. Taj je doprinos primljen iz ostavine bivšega biskupa senjskoga i modruškoga, a kasnije nadbiskupa zagrebačkoga Dr. J. Posilovića. Obnova glavnoga žrtvenika izvest će se zajedno s restauracijom stolne crkve, kad nastupe povoljna vremena.

Budući da je za vrijeme rata ostalo u tornju samo jedno staro zvono iz g. 1362., to se biskup sa stolnim kaptolom zauzeo, te su g. 1924. nabavljena tri nova zvona. Veliko je zvono teško 1333 kilograma, srednje 692 klgr., a manje 500 klgr. Sva ova zvona sa montažom stoje 64.000 Dinara. Za srednje je zvono doprinijela obitelj gradonačelnika V. Olivieri 15.000 Din., dok se ostali trošak namirio prinosima poglavarstva grada Senja, stolnoga kaptola, biskupa, prve hrvatske i gradske senjske štedionice, senjskih građana i župljana, senjskih ribara, radnica tvornice duhana i nekolicine odličnih Senjana, koji borave izvan svoga rodnoga grada.

Zvona su pravljena u Jesenicama u Sloveniji iz ruhrske mase, a glas im je ugodan kao da su brončana, pa je stoga građanstvo s njima zadovoljno. Posvetio ih je biskup Dr. J. Marušić dne 22. rujna 1924.

I u novije se vrijeme biskupski Ordinarijat višeput obraćao na pokrajinsku upravu u Zagrebu i na ministarstvo vjera u Beogradu s molbom, da doznače pripomoć za uzdržavanje i za najnužnije popravke katedralske crkve. God. 1922. kao i g. 1925. i 1926. bila je biskupova molba uvažena, te je doznačena ukupna novčana pripomoć od 14.550 Din., koja će se sada upotrijebiti za popravak orgulja.

Orgulje su bile restaurirane za kapelnika senjskoga, znamenitoga glazbenika Förstera. Pošto orgulje nakon dugoga vremena trebaju temeljitoga popravka, to se sada radi oko njihove restauracije, koja će prema izrađenom proračunu stajati preko 30.000 Din. Ovaj će se trošak namiriti spomenutom svotom od 14.550 Din., te darom Msgr. M. D. Krmpotića, apostolskoga protonotara i hrvatskoga župnika u Kansas City, u sjevernoj Americi, koji je prigodom voga boravka u Senju u mjesecu srpnju 1927. velikodušno poklonio 16.000 Din. za potrebe senjske stolne crkve.

Kako se razabire iz ovoga prikaza, biskup i stolni kaptol staraju se da katedralnu crkvu u Senju uzdrže u što boljem stanju, dok na umjetničku vrijednost crkve prema osnovi izrađenoj od arhitekta Vancaša ne mogu zasad ni misliti, jer bi ta restauracija progutala ogromnu novčanu svotu, koje danas nije moguće od nikuda namaknuti.

U Senju, dne 3. ožupka 1928.

Biskupski Ordinarijat.

Gradiva za život i rad o. Petra Filipovića.

Dr Božitković fra Juraj.

(Nastavak.)

III.

O. Petar Filipović je suviše zasnovatelj sinjskog arhiva. On je napisao u tu svrhu: »Archivum conventus olim sancti Petri Ramae in Bosna nunc autem sanctae Mariae in coelum assumptae Signii in Dalmatia MDCCLVI.« Ovaj rukopis nalazi se u sinjskom samostanskom arhivu. Formata je 44 × 32 cm. U prvom dijelu opisuje prvu povijest sinjskog samostana, što je sam svojim očima vidio i doživio i što je od starijih čuo. Ta je povijest hrvatskim jezikom napisana. Jezik je pučki i lijep. Natpis ove povijesti glasi: »Pismasaraniste

Recenzije.

»Duhovna straža«, časopis za duhovnu prosvetu, monaški i crkveni život. Uz pomoć uredivačkog odbora uređuje Iguman Stefan, nastojatelj zadužbine Stevana Konjovića u Somboru. Godište I. broj 1. Srpska manastirska štamparija u Sremskim Karlovcima 1928. 8⁰, str. 88. Cijena 50 Din. na godinu.

Ovaj novi časopis izdaje Monaško udruženje srpsko-pravoslavne Crkve u Kraljevini SHS. Cilj mu označuje uvodnik riječima: »Zadatak će mu biti da vrši jedno sveto poslanstvo u našoj sopstvenoj sredini. Sami sebi imamo kroz njega da govorimo najviše: sebe da učimo, sebe da bodrimo, sebe da čuvamo i sebe da branimo. Neprijatelja imamo i iznutra i spolja... Nepoznavanje samih sebe i svoga poziva, nedovoljna energija i slabo oduševljenje za ostvarenje svojih ideala... Nepoznavanje i nerazumevanje u svetu...«

Sadržaj je raznolik. Duhovnu stranu obraduju članci: Iskrice iz sv. jevandelja, Monaštvo, Monaštvo i savremenost, i prevod Irineja, episkopa bačkog: Opširna pravila Sv. Vasilija Velikoga. »Hronika crkvenog života« vrlo je važna rubrika, pa je i u ovom prvom broju dosta iscrpna.

O katoličkom životu ima jedna bilješka o progonima u Meksiku — i ta slaba, netačna i nepotpuna.

Mislim, da bi dobro bilo upoznavati se i sa životom katolika Hrvata i Slovenaca u državi SHS. Iznositi činjenice, koje znače život i razvoj Crkve. To može samo potpomoći k onom nastojanju, što nam ga je Krist naredio: da težimo i radimo za jedinstvom njegove Crkve.

Dr A. Živković.

Dr. Fr. Bulić: Sv. Venancije prvi biskup solinski i mučenik duvanjski. Posebno otisnuto iz Vijesnika Hrv. Arheološkog društva u Zagrebu N. S. XV. 4⁰, str. 17.

Ova studija Don Frana Bulića klasični je dokaz njegovog visokog učenjačkog uma? Ona smionim, na oko, zaključivanjem postavlja na prvo mjesto u povijesti Crkve, a naročito grada Splita, ličnost sv. Venancija prvog biskupa solinskog i mučenika duvanjskog. Ali smjeli potezi imaju striktno znanstveno obrazloženje. Ne možete se oteti dojmu, koji vas Bulićevim oštrim opažanjem vodi k jedino ispravnom shvaćanju.

Episcopus salonitanus postao je za stoljeća episcopus toletanus, a Narona u Dalmaciji, Narbona, razumije se u Galliji. Kad se to svede na ispravno čitanje, onda i činjenice dobivaju unutarnji stvarni i logički vez. U tom je neosporna zasluga Msgr. Bulića, koju mu mnogi stručnjaci priznaju, slažući se s ovim njegovim izvodima.

Kao posvetu nosi ova studija pod datumom 1. IV. 1926. značajne riječi:

NA BLAGDAN SV. VENANCIJA
PRVOGA SOLINSKOG BISKUPA
A DUVANJSKOGA MUČENIKA

CRKVI SPLITSKOJ, JEDNOM
SALONITANSKOJ NA SLAVU
SPLITSKIH MUČENIKA U
KORIST ZNANOSTI, NA SMIRENJE
POBOŽNIH TRZAVICA
SPLITSKO-SOLINSKE HAGIOGRA-
FIJE DON FRANE BULIĆ
OVO MALO DJELO

P.

Tijelo Venancijevo iz Dalmacije bilo je preneseno u Solin, gdje je ostalo do prenosa u Rim (641.). Sad ima svoje značenje i odlični stav Venancijev na mozaiku u krstionici sv. Ivana Lateranskog, a jedno stvarno obrazloženo tumačenje, kako je došlo do mišljenja, da je Dujam mogao biti nazivan prvim biskupom salonitanskim.

Velike zasluge Don Fr. Bulića baš u ovom pitanju za domaću hagiografiju ni jedan objektivan čitalac ne će osporiti. **Dr A. Živković.**

J. L. Gaston Pastre: L'éternel féminin. Notes breves sur le féminisme. Paris 1927. Pierre Tequi, editeur 8⁰, str. 153.

Ova studija pisca, koji je inače romanopisac i prevodioc Goethea i Virgila, nije ništa osobitog ni s etičkog ni sa socijološkog gledišta. Iznosi naše kršćansko stanovište u pitanju feminizma, a zahvaća i u prikaz pojedinih problema u ženskom životu s psihološkog ispravnog stanovišta.

Pa ipak je ona kao radnja, lako i lijepo pisana, jedna dobrodošla knjižica onom krugu čitatelja, kojemu je namijenjena. Valja znati, da ni sami katolici nemaju vrlo često ispravnog naziranja u feminističkom pitanju. U mnogom se dadu uplivisati od liberalizma i nekog naročito isticanog modernog slobodnog mišljenja u ovim pitanjima.

Idejno ispravna, a po sadržaju veoma aktuelna, ova se njižica sama preporučuje. **Dr A. Živković.**

Jakovljević fra Marijan, R. M. B.: **Gdje je istina?** Sarajevo 1927. Hrvatska tiskara.

Pisac brani katoličku nauku o Crkvi protiv starokatolika.

U prvom dijelu razlaže o Crkvi kraljevstvu Božjem na zemlji i tajinstvenom tijelu Kristovu, a u drugome o Petru vrhovnome glavaru Crkve.

Istinu katoličku utvrđuje obilatim citatima S. i N. Zavjeta.

Neka mi bude dozvoljeno spomenuti nekoliko primjedbi.

Pisac prečesto iznosi u samome tekstu hebrejske i grčke riječi, što smeta čitanje. Bilo bi mnogo bolje, da je to spomenuo marginalno i rеđе, pogotovo, gdje je knjižica namijenjena široj publici. Prijevod je katkada odviše doslovan.

Jakovljević tumači *ἐπιστρέψας* Luk. 22, 3132. sa »p o n o v n o, o p e t« A ti opet utvrdi svoju braću.[1]

[1] p. 39.

Tako tumači Mald. i drugi neki tumači, ali to tumačenje ne će biti ispravno.

Zorell kód riječi ἐπιστρέφω kaže c) metaf. ad aliquem me converto seu revertor i e cum aliquo me reconcilio a quo abalienatus eram a) forma act. dic. passim de iis qui ab infidelitate et pecato ad Deum virtutemque redeant A. 9, 35. L. 22, 32.[2]

Preuschen tumači v. d. Veränderung des Verhaltens des Sünders zu Gott sich bekehren (oft LXX)... Luk. 22, 32 (neb μετανοεῖν)[3]

Kako vidimo, ovi priznati biblijski riječnici tumače ἐπιστρέφειν o obraćenju i izmirenju s Bogom.

Jednako tumači i Lagrange „ἐπιστρέφειν signifie se retourner (Apoc. 1, 12) et specialment se retourner vers Dieu se convertir Act. 9, 35 etc. Dans les termes mysterieux d'une prophetie Jesus prévoit un écart de Simon, qui se remettra ensuite dans la bonne voie.«

L. ustaje odlučno protiv Mal. tumačenja. »En latin iterum signifie „de nouveau" et peut aussi signifier „d'un autre côté", tandis qu'en hebreu šub indique le changement d'attitude d'une seule personne... Il va sans dire que nous devons le traduire d'aprè son sens grec«.

Zato L. prevodi »Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères«.[4]

Jednako tumači Fillion »conversus ἐπιστρέψας n'est pas un simple hébraisme pour »vicissim, mais un synonyme de μετανοήσας".

Prema tomu prevodi »Et toi, quand tu seras converti, confirme tes frères.[5]

Istina je, da Knabenbauer uzima ἐπιστρέφαϛ ak'. Et tu converte (ad Deum dirige) et confirma fratres tuos. Ali je pregledao, kako dobro primjećuje L. da se Petar mora prije sam obratiti, nego li će obraćati druge.

Ali i Knabenbauer ustaje protiv Mald. tumačenja »At negandum est hic cerni posse illum quem volunt hebraismum. Merito enim monuerunt alii (cfr. Schegg, Schanz) ed notione šub non usurpari nisi sermo sit de eodem, qui iterum rursus aliquid facit. Id quod ex omnibus exemplis quae in libris veteris testamenti habentur elucet; aliquando etiam adhibetur de pluribus qui idem faciunt. Neutrum tamen nostro loco habetur.[6]

S Knabebauerom slaže se Innitzer ne dopuštajući hebr.[7]

Preporučamo.

Dr. **Franjo Zagoda.**

---

[2] Zorell, Lexicon graecum p. 213.

[3] Preuschen-Bauer: Griechisch-deutsches Wőrterbuch p. 468, Giessen 1926.

[4] Lagrange: L'evangile selon saint Luc. p. 553, 554. Paris 1921.

[5] Fillion: Evangile selon s. Luc. p. 368.

[5] Knabenbauer: Commentarius in Evangelium s. Lucae. Parisiis 1905.

[7] Innitzer: Leidens u. Verklärungsgeschichte Jesu Christi. Graz 1925. III. Auflage, p. 105. 6.

A. M. Weiss O. Pr. **Lebensweg u. Lebenswerk,** Freiburg i. B. Herder. 1925.

Veliki apologeta na zapadu svoga divnog i plodnog života, iznosi u posljednjem djelu svoj curriculum vitae. Vidimo čovjeka Božjeg, koga je Providnost od koljevke vodila da bude jedan od najodlučnijih branića svetih prava Božjih, da kao prorok Božji neumorno navješta svijetu, kako je gorko ostaviti Gospodina Boga svojega, a koliko je blaženstvo za pojedinca i narode služiti Bogu i vršiti zakon njegov. Čovjek, koga su nazvali Jeremijom II. morao je snažno i odvažno istupati i prema braći i prema protivnicima. Tu svoju veliku i ustrajnu borbu, koju je vodio u svem životu, a da nikad nije oslabila njegova volja, a da se nikad nije iznevjerio velikom pozivu svome, iznosi u toj svojoj oporuci.

Bog ga je obdario velikim darovima naravskog, a još više vrhunaravskog reda. Majka bila mu je prava svetica, kojoj je posvetio posebno poglavlje pod naslovom Tabita![1] Otac plemeniti liječnik.

Radin, pobožan, milosrdan, čist od djetinjstva uči svim žarom mladenačke duše, pa ogromni duševni kapital stupivši u dominikanski red stavlja u službu svete Crkve. Svagdje je na svom mjestu, a osobito se ističe kao veliki apologeta. Hettinger divio se, kad je Weissova apologija[2] ugledala svijetlo nazvavši je enciklopedijom etike. Weiss suvereno vlada katoličkom, klasičkom i svjetskom literaturom. Čovjek stoji zapanjen pred tolikom učenošću i načitanošću. Kako je sve skladno i jedinstveno. Doista pravi umjetnik A kolika ljubav k istini i bijednom čovječanstvu izbija iz svake stranice!

Kako su proroci Božji istinu glasno i jasno uvijek zastupali protiv onih, koji su popuštali svijetu na uštrb prava i časti Božje, tako i Weiss odlučno ustaje protiv reformnog katolicizma, modernizma i t. d. ne dopuštajući, da sebičnost, lakomišljenost i nestalnost ljudska i jednu jotu odstrani iz vječnog i nepromjenljivog zakona Božjeg. Kako su proroci istinito crtali tužne savremene prilike ne laskajući narodnim strastima, tako i W. otkriva sve tamne strane savremene kulture, da gane na pokoru.

Kao najveću savremenu manu navodi »Selbstcherlichkeit«[3] đavolski grijeh, što je svijet detronizirao Gospodina Boga svojega, a sebe postavio na oltar. Zato doziva u pamet svoj javnosti divnu istinu: Bog je gospodar svih vremena, svake kulture, svake vlasti. Bog je sudac cijelom čovječanstvu, svemu svijetu, svoj povijesti. Samo je jedan put, koji vodi svrsi i pojedinca i društva, a taj je: služiti Bogu i priznavati njegov sveti, vječni i neoborivi zakon, i to ne samo u unutrašnjosti srca i u sjeni hrama, nego i na govornici javnog života, u zakonodavstvu, u politici, trgovini i saobraćaju, u umjetnosti, u poeziji i znanosti. Nadalje treba priznati temeljnu istinu: Jedno je samo Janje Božje, koje oduzima grijehe svijeta, i prema tomu nema obnove i spasenja nego po Kristu Gospodinu.

---

[1] Anhang »Die Kunst zu leben«.

[2] Die Apologie des Christentums.

[3] p. 491 i. d.

Kako su proroci navještali strogi sud Božji, tako je i W. upozorivao na katastrofu, koja čeka Europu, što je otpala od Gospodina Boga.

Bilo je i katolika, koji su mislili, da W. precrno gleda. Na svoju veliku tugu doživio je, da se za velike svjetske katastrofe pokazala zgrada moderne civilizacije još trulija, nego je on sudio.

Kako su proroci, napose Jeremija plakali za velike bijede i tješili narod, tako i W.

U golemoj tuzi tješi ga, što se u javnosti mogla iznijeti misao: das unerhörte Unheil sei eine Strafe, eine gerechte Strafe für die Sünden der Zeit.

Nada se, da će izaći iz te strahovite pustoši pomlađeno čovečanstvo.

U najvećoj sniženosti zahvaljujući Bogu, što mu je dao milost, da je izvršio svoju proročku zadaću, mogao je taj veoma čedni čovjek Božji nazvati svoje djelovanje velikom pjesmom, ili još zgodnije velikom jedinstvenom simfonijom.

Tko želi, da bolje upozna crkvene, socijalne i kulturne prilike počevši od Vatikanskog sabora pa do danas, tko želi da vidi borbe, patnje i uspjehe modernog proroka, neka čita ovo krasno djelo.

Recenzent klanja se velikom i svetom mužu, koji se smirio u Gospodinu, čiju je slavu kao lucerna ardens riječju, perom i životom pronosio. Zahvaljuje mu s najdubljim pietetom, što je mogao na temelju njegove savršene Apologije mnogu exhortu kao gimnazijski kateheta sastaviti otkrivajući mladeži ljepotu evanđeoskoga zakona.

Dr Franjo Zagoda.

P. Albert Lepidi O. P.: Explication dogmatique su le Culte du Coeur Eucharistique de Jésus. Nouvelle edition par le R. P. Edouard Hugon O. P. Paris VI. P. Tequi Libraire -- Editeur Rue Bonaparte 82.

Ova knjižica raspravlja o euhar. Srcu Isusovu te rješava tri pitanja: 1. Na kojem se dogmatskom temelju ova pobožnost osniva: 2. Kako se razlikuje od srodnih pobožnosti i 3. Što pridonosi tome, da se pobožnost puka jača i razvija. Sva tri pitanja rješava pisac dogmatskom preciznošću i veoma shvatljivim načinom. Kult latrije označuje najvišu čast i iskazuje se samo Bogu. Predmet ovoga štovanja jest božanska osoba, a razlog ili motiv jest Božje dostojanstvo i odlika. Kristu, jer je božanska osoba, nužno pripada ovo najuzvišenije štovanje. No ovim najvišim štovanjem t. zv. kultom latrije, treba da se časti i Kristovo čovještvo, u koliko je hipostatski sjedinjeno s Božjom riječi. Razlog je u tome, što se Božja bit mora ovim najuzvišenijim kultom častiti svagdje, gdjegod se ona nalazi. Budući dakle da se ona nalazi i u Kristovu čovještvu, u koliko je sjedinjeno s Božjom Riječi, mora se i ono tim kultom častiti. S istoga se razloga ovim kultom štuje sve, štogod je hipostatski sjedinjeno s Božjom Riječi: tijelo, duša, pojedini dijelovi tijela, pojedine moći i pojedini čini duše. Dakako način, kako se ovo najuzvišenije klanjanje iskazuje Kristovu čovještvu i njegovim dijelovima nije isti s načinom, kako se klanjamo Božjoj Riječi. Osoba Kristova štuje se naime prvotno (primario) i po sebi (per se), dok se čo-

vještvo Kristovo štuje drugotno (secundario) i po drugome (per aliud). Čovještvo i njegovi dijelovi štuju se dakle drugotno (secundario), jer se kult latrije ne iskazuje njima nego osobi Riječi, s kojom su sjedinjeni, štuju se po drugome (per aliud) jer im se ovaj najuzvišeniji kult daje ne poradi vlastitog odličja nego Božjeg, koje je vlastito Riječi. Kad se dakle klanjamo Kristovu tijelu, rukama, nogama, srcu, onda ovi dijelovi nijesu predmet, koji bi sam iscrpio naše štovanje i klanjanje, nego se ovi dijelovi štuju za to, jer se u njima klanjamo i štujemo cijelinu, t. j. Utjelovljenu Riječ. Naše klanjanje dakle prelazi preko ovih dijelova i svršava u Utjelovljenoj Riječi. — Kad se klanjamo Euharističkom Srcu Isusovu, klanjamo se i štujemo tjelesno Srce Isusovo (cor Jesu carneum), ali ne odjelito od čovještva i božanstva Kristova, nego se klanjamo tjelesnom Srcu Utjel. Riječi i s Utjelovljenom Riječi. Štuje se u sebi (in se) ali ne poradi sebe nego poradi drugoga, ne prvotno nego drugotno. Ono naime, što prvotno i poradi sebe i po sebi štujemo u tjelesnom Srcu Isusovu, jest Utjelovljena Riječ zbog svojeg Božjeg dostojanstva. Predlaže nam se pak utjelovljena Riječ, da je štujemo u tjelesnom srcu zato, da štujući Srce, simbol ljubavi, spasonosno razmišljamo o ljubavi, kojom je Krist prema nama gorio. Dodaje se »euharistično« srce, da nam se predoči i dozove u pamet ona Kristova ljubav, kojom je ganjan ustanovio euharistiju i kao žrtvu i kao hranu duša naših. — Štovanje euharističkog Srca Isusova razlikuje se od štovanja Srca Isusova i od štovanja Euharistije u ovome: Sve tri pobožnosti idu za tim, da se promiče štovanje Kristove ljubavi, ali na razne načine. U pobožnosti Srca Isusova štujemo i klanjamo se Srcu Isusovu, ali štujući to srce, štujemo Kristovu ljubav, u koliko općenito daje nama sva dobročinstva spasenja. Pobožnost euharističkog Srca na poseban način poimence štuje u euharističnom Srcu ljubav Isusa Krista, u koliko želi blagovati s nama i boraviti s nama, dati nam se za hranu i žrtvovati se za nas te tako učvršćivati crkveno jedinstvo. Pobožnost Euharistije štuje u Euharistiji Kristovu ljubav, u koliko je dana čovječanstvu zajedno s tijelom i krvlju. — O svem ovom raspravlja auktor u prvom i drugom dijelu. — U trećem dijelu razlaže auktor, kako je štovanje i razmišljanje o ljubavi Kristovoj veoma podobno, da unapredi i promakne našu pobožnost. — Djelce je veoma poučno i pisano laganim i razumljivim stilom te ga stoga toplo preporučujemo. **Dr. S. B.**

